الدكتور جعفر آل ياسين



المنطق السينوي

عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا



منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت

اهـــــــداء2005

ا.د.عباس عبد الحميد
جامعة الإسكندرية

المنطق السينوي

عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا

المنطق السينوي

عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا

الدكتور جعفر آل ياسين

منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت

الطبعة الأولى
١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م

الإهداء

إلى ولدي حيدر ...
بسمة أملٍ وطموح

تصدير

رائدان في علم المنطق لا ينازعهما منازع في الاسلام: الفارابي في شروحه وجوامعه ومختصراته.. وابن سينا في موسوعيته وتنسيقه ومنهجيته.

مهّد الأول للثاني؛ فكان أبو علي ثمرة من ثمار أبي نصر: سعة أفقٍ في العلم، ووضوحاً في الذهن، وعمقاً في التدبّر والفهم. تميّز عمله المنطقي بالاستيعاب والجدّة والتحديد، مع قدرات وملكاتٍ فاقتْ الحدّ الاعلى لرجال عصره ومفكريه، حيث ثقف كل مسالك العلم الجديد، وفُتحتْ أمامه كل بُرج المعرفة الانسانية طريفها وتليدها. ولم تكن معرفته هذه حرفة احترفها لنفسه؛ بل هواية استهواها، فأحبها وعشقها، وبذل جهد قلبه وعقله في سبيلها، وهو بَعْدُ في ريعان شبابه، لم يتجاوز العقد الثاني من عمره!..

وكان ازدهاره الفكري في عصر اتصف بالعقلانية المتطرفة تارة، وبالانحراف الذهني اخرى - ولا بّد للطرفين المستقطبين من وضع حدود وسطى بينهما تتميّز بالمنهجية، وتهدف الى اليقين، ولا تخرج على قواعد التصوّر والتصديق القائمين في العقل.

فكان المنطق هو السبيل اللآحب الذي سلكه الفيلسوف ليؤدي به الى نحو من هذا التمييز - بالطرائق الخاصّة - بين الاستنتاج الصحيح والاستنتاج الفاسد، كي يعصم الذهن من الوقوع في الزلل شكلاً لامادة، باعتبار انَّ المنطق يتضمن، في دلالته النُطقْ الخارجي والداخلي والفطري معاً. ويقود الانسان الى مرحلة (البرهان) - الذي

يستوي صدقه وصدق العلم الرياضي سواء بسواء.

وليس الكلام على المنطق وموضوعاته ممّا يسهل تناوله والغوص في وسائل تنظيره وبنائه - ولكن عقلاً كعقل ابن سينا لا يقف دون هضم هذه المعرفة الصورية هضماً عميقاً، قاده في نهاية الشوط الى تقديم الجديد المقبول، ودحض الغث المرفوض، مترسماً معالمها في جزازاتٍ يقرب المطبوع منها من ثلاثة آلاف صفحة في (علم الآلة)!!...

والمنطق - منذ أقدم قديمه، الى أحدث حديثه - هو العلم الوحيد الذي بقيَ رهن انظار عناية المفكرين والفلاسفة، منذ ارسطوطاليس والرواقية والفارابي وابن سينا وابي البركات البغدادي، وحتى مرحلة جينز وبيرس ورسل ونيل؛ لم تتغيّر الغاية فيه، وانما تباينتْ الوسائل حسب طبيعة العصر وحاجة الفكر. وتلك سمة جعلت منه (آلة) فعّالة لعبت - ولا تزال - دورها العميق في المناهج العلمية الحديثة، وتبوأتْ مركز الصدارة في بعض الاتجاهات الفلسفية المعاصرة.

ولقد تكفّل هذا الكتاب في ايضاح وتحليل الموقف السينوي نحو هذا العلم؛ في أبواب شملتْ جوانب متعددة من المدخل والتصورات العامة، مع مقدمةٍ عن منطق القضايا، وبحث عن القياس والاستدلال - ومن ثمّة حديث عن الجدل والسفسطة ولواحقها من الخطابة والشعر.

وأخيراً، فمن صدق الوفاء علي حقاً أنْ أشكر صديقي الفاضل الاستاذ عبد الرضا صادق على قراءة النص ومعاناة ألفاظه ومعانيه - مستصحباً شكري لكل الاصدقاء الذين لم يبخلوا علّي بمصدر أو مرجع أفدتُ منه في عملي البكْر هذا.

والله ولي التوفيق

جعفر آل ياسين

تمهيد

١ - بادىء ذي بَدْء يَحسُن بنا، ونحن في سبيل تأطير الطريقة التي سلكها الفيلسوف ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ) في دراسته للمنطق العربي، أن نلم بعض الشيء بما هو جديد في هذا العلم سواء لدى الحكيم أو لدىٰ المناطقة العرب الآخرين.

ولعل أول ما يثيره الباحثون في هذا المجال هو الحديث عن هذا العتيد في هذا العلم - وهل هو يمتلك الابتكار والاضافة حقاً؟ أو هو تكرار لأفكار رائده وصانعه وصاحبه ارسطوطاليس (٣٨٤ - ٣٢٢ق. م)؟.

نحن لا نجادل في أن مفهوم المنطق كدلالةٍ أصيلةٍ خالصة هي للمعلم الأول ارسطوطاليس دون غيره، منذ أقدم العصور وحتى مرحلة متأخرة من الزمان!. ولكننا في الوقت ذاته لا ينبغي أنْ نبخس حقوق أنفسنا ومفكرينا كما فعل الغربيون مع تراثنا العربي حين ادعوا أنّه نقلٌ مباشر عن الاغريق، لا جديد فيه، بل هو صورة محنطة للفكر اليوناني. ولم يجشم هؤلاء أنفسهم البحث الموضوعي عن هذا التراث وقيمه، كي يخرجوا - بعد النظرة المتأنية - بأحكام اخرى اكثر انصافاً ودقة عنه. ومن هنا كان ظلْمه مزدوجاً: لتراثنا العربي من جهة، وللحضارة النامية المزدهرة من جهة أخرى.

وكان لعلم المنطق نصيب كنصيب سائر علوم الاوائل من الاجحاف والتنكر له في الأحكام والدراسات.. ولكن عند العود الى صور هذا العلم، في ضوء مسيرته المنهجية عند العرب، نجد مؤشرات واضحة لاصالته وجدته. رغم انّها مؤشرات لا تبلغ الحدّ الذي بلغته

على يد (صاحب المنطق)، بل هي دونها مستوى، لأنها تمخضتْ عن ذات الينبوع، فاخرجت منه الجديد الذي لم يكن من قبل. فكان عملها جديداً بهذا المعنى، ومبتكراً بهذه الدلالة؛ لانه سينتهي فيما بعد الى ان يكون هذا الجديد مصدراً لبعض نزعات المنطق المعاصر. وتلك هبةٍ تغافل عنها الغرب، وانحسرتْ أفكاره دونها ناكصة من غير اعتراف بجميل أو إنصافٍ لحق.

ونحن لا نتنكر، في هذا السبيل، لتأثيرات المنطق القديم على المنطق العربي (بالاضافة الى المنبع الاصيل للمادة وهو ارسطوطاليس كما بسطنا) - كتأثير المنطق الرواقي مثلاً، وما صنعه الشُرّاح الكبار؛ كـأعمال الاسكنـدر الافروديسي وسنبليقيوس وفرفوريوس الصوري وغيرهم. ولكننا نجد في المنطق العربي جوانب جديدة يتميّز ابتكارها بالكيف لا بالكم. والأصالة الحقّة هي ما تمثّلتْ بعمليتين منفصلتين متتاليتين: تحليلية من جهة، وتركيبية من جهة اخرى، تقوم على عناصر قَبْلية للتجربة الجديدة في الفكر، ففي التحليل نتوصل الى العناصر الأساسية في الموقف او التجربة؛ فنقدّم شيئاً جديداً في الرؤية التي نريد والصورة التي نقصد. وفي التركيب حال اخرى تعتمد التدرج من البسيط الى ما هو اكثر تعقيداً؛ من القضية الى نقيضها ومن الأحكام النسبية الى أحكام أشدّ عموماً وأبعد ضرورة. وقد تختلف هذه التجربة حِدّة وشدّة، باختلاف صانعيها، ولكنها في صميم طبيعتها لا تخرج عن صفة الابتداعية التي قصدنا. أو بمعنى آخر انَّ الأصالة هي تحقّق نحوٍ من التجديد في عملية التأثر الفكري ذاتها، على أنْ يكون هذا التجديد عملاً خالصاً لاصحابه.. ومن هنا كانت الأصالة - أيّة أصالة - تتفق في مدلولها نوعاً وتختلف كيفاً؛ من حيث انها في صورها الأخيرة تجديد جاء على غير مثال[1]! ولا ندعي في حديثنا هذا أنَّ

(١) انظر: للمؤلف - المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب، ط. ثانية، بيروت ١٩٨٠ ص٢٣ - ٢٤.

المنطق العربي جاء على غير مثال؛ ففي ذلك مبالغة لا نريدها له، ولا نضيفها إليه، لانها تفتقر، في صدقها، الى معايير التحقّق العلمي الدقيق.. بل نعني الجانب النقدي لهذا العلم فيما أضافه أو حذفه من منطق (صاحب المنطق)، أو من اتجاهات مدرسته المتأخرة،وأسوق مثلاً على ذلك: ففي نظرية الدلالة السيمانطقية في المنطق العربي نحوٌ من الجدّة والاضافة؛ يُلحظ ذلك في تقسيم المناطقة لمفهوم هذه الدلالات، حيث لا تتوقف عند التصنيف البحت فحسب، بل تحاول بلغة المجموعات ان تدرس النسب الصورية القائمة بين مختلف أنواع ومراتب الدلالة. وعلى الرغم من أنها قليلة المرونة من ناحية التطبيق لصفتها التجريدية ولما تحتويه من بعض التعقيد، إلاّ أنّها ذات قيمة نظرية عالية، تؤلف دون شك أول تصميم منهجي لبناء علم السيمانطيق العربي(٢).

يُضاف الى ما تقدم تطوير هذا المنطق واضافاته لنظرية التعريف الارسطية، وانكاره - كما سنرى في المنطق السينوي - صحة التعريف بالمثال. وما ابتكره بالنسبة لمنطق القضايا أو حساب القضايا (كما يسمى في المنطق المعاصر)، ومتغيراتها وانحرافاتها من تجديد لم يسبقه إليه الدارسون من قبل، رغم شروحهم المطوّلة على المنطق الارسطوطالي.

وكان للمنطق العربي أيضاً مشاركة جادّة وجديدة بالنسبة لما يسمى «بنظرية المجموعات» في المنطق الحديث، حيث وضع المناطقة تصنيفاً للعلاقات بين الحدود، مختلفاً تماماً عن التصنيف المعروف، كما سنرى في دراستنا هذه مستقبلاً.

٢ - درج كثير من الدارسين، وممن يهتمون بالسمات التي تتعلق بالتركيب من حيث الصورة أو الهيكل، الى اصطلاح عبارة (المنطق الصوري) على هذا العلم بما يشير الى دلالة اللفظ الاجنبي Formal

(٢) قارن: د. عادل فاخوري - منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، بيروت ١٩٨٠، ص٤٤.

Logic[٣] – سواء ما كان منه ارسطوطالياً في منهجه أو رياضياً، باعتبار صدق قضاياه من الناحية الشكلية، وتعامله مع التصورات والقضايا والقياسات. لذا مالَ بعض المناطقة القدماء الى ضمّ هذا العلم الى جانب (الصورة) فقط دون (المادة)، بينا سنجد ان الفيلسوف ابن سينا يحاول استكشاف رؤية اخرى من صورية هذا المنطق يسلك إليهما بمرحلتين اولاهما: صورية في تحليلات القياس، والاخرى مادية – صورية في تحليلات البرهان. ولسنا ندعي خلو المنطق الارسطوطالي من هذه الدلالة، ولكن المنطق السينوي اكثر بروزاً وظهوراً في تطبيق هذه الظاهرة.

---

(٣) لم تظهر كلمة أو مصطلح Logic في تعليمات المعلم الأول ارسطوطاليس. خاصة في كتابه المعروف بعلم الآلة (الارغانون) – بل اعتبر ارسطوطاليس المنطق نحواً من العمليات التحليلية؛ تتصف بمرحلتين أولى وثانية.. فالمصطلح الأخير ادنى متأخر عن استاذ المنطق وصانعه، ولعله يبدأ مع مجموعة من الحكماء المشائين من اتباع المعلم الأول ومدرسته.

أما تركيب المصطلح العربي أعني (المنطق) فهو من أعمال النقلة. ثم استقر بشكله الدقيق على يد شيخ مناطقة عصره الفارابي (ت ٣٣٩ هـ) حيث يرى ان عنوان العلم ينبيء عن غرضه؛ لانّه مشتق من (النُطق) – ولهذه اللفظة ثلاثة معانٍ:

الأول القول الخارج بالصوت. وهو الذي به تكون عبارة اللسان عمّا في الضمير. والثاني القول المركوز في النفس؛ وهو المعقولات التي تدل عليها الألفاظ والثالث القوة النفسانية في الانسان التي بها يميّز التمييز الخاص بالإنسان دون سواه من الحيوان؛ وهي التي بها يحصل للانسان المعقولات والعلوم والصنائع وبها تكون الروية، وبها يميّز أيضاً بين الجميل والقبيح من الافعال.

ومن هنا يبدو ان هذا العلم يتضمن دلالة النُطق الخارجي ودلالة النُطق الداخلي ودلالة النُطق الفطري. لذا سُميَ باسمٍ مشتقٍ من الانحاء الثلاثة التي ذكرها أبو نصر الفارابي (انظر: الفارابي – كتاب احصاء العلوم، القاهرة، ١٩٤٨، ص٦٢ – ٦٣).

ويرى ابن سينا انّ تسمية المنطق هو اصطلاح أوجده اليونانيون فحسب (نقصد مادة المنطق لا التسمية طبعاً) – ويميل الى انه لا يُستبعد أنْ يكون للشرقيين اسم غير هذا الإسم في اليونانية. إنَّ استبعاد ابن سينا هنا هو محض خيالٍ لا حقيقة له!..

والمنطق في تحديده هو الآلة العاصمة للذهن من الزلل. الموصلة الى الوقوف على اعتقاد الحق واستقامة من النطق الداخلي، وهو القوة التي تُرسم فيها المعاني المرتسمة في تلك القوة

انظر: ابن سينا – مخطوطة البهجة في المنطق. وقارن أيضاً مخطوطة مفاتيح الخزائن في المنطق – نسخة مكتبة استانبول – تركيا.

٣ - ممّا يلحظه دارس (الارغانون) - في ضوء موضوعاته ومادته - هو السبيل الذي سلكه مؤسس قواعده واصوله، أعني به المعلم الأول ارسطوطاليس، حيث ينقسم لديه هذا العلم حسب أفعال العقل ونشاطاته، الى ثلاث مراحل:

(أ) - المقولات؛ وتبحث في التصورات العامة، أو كما يقول الفارابي في المفردات من المعقولات والالفاظ الدالة عليها.[٤]

(ب) - العبارة، وتبحث في الاقوال المؤلفة من التصورات، أو في المعقولات الدالة عليها.

(ج) - التحليلات، وتبحث في الاستدلال الذي يقصد منه القياس ذو المقدمتين والنتيجة.

ثم تطور هذا التقسيم على يد الشراح واساتذة المدرسة المشائية، حتى تسلّمه الفكر العربي؛ وهو يحمل مؤشرات تحدّده بثمانية موضوعات توزعتها صنوف من الأشكال المنطقية، أشارتْ إليها كتب المنطق العربي على الوجه التالي:

(١) المقولات، (٢) العبارة، (٣) القياس، (٤)الاقاويل البرهانية (البرهان)، (٥) الجدل (المواضيع الجدلية)، (٦) السفسطة (الحكمة المموّهة، (٧) الخطابة: (صنعة الاقاويل الخطبية)، (٨) الشعر (الأقاويل الشعرية[٥]).

وعلى الرغم مما اوردنا في أعلاه، فاننا نجد ان شيخ مناطقة العرب الفارابي (ت ٣٣٩ هـ)[٦] يؤكد ان المنطق انما يُلتمس من (البرهان) -

(٤) قارن: الفارابي - كتاب احصاء العلوم، ص٧٠.

(٥) لم يضع الاسكندر الافروديسي كتاب الخطابة وفن الشعر ضمن المنظومة المنطقية لارسطوطاليس - بل الذي أضافه إليها هو سمبليقيوس. وأضاف امونيوس كتاب (ايساغوجي).

(٦) انظر: الفارابي - كتاب احصاء العلوم، ص٧٢ - ٧٣.

وهو الرابع في التسلسل - وما بقي من الموضوعات فأنها عُملت لاجل البرهان « فانَّ الثلاثة التي تتقدمه في ترتيب التعليم هي توطئات ومداخل وطرق إليه، والأربعة الباقية التي تتلوه، فلشيئين:

أحدهما انَّ في كل واحد منها ارفاداً ما ومعونة. على انها كالآلات للجزء الرابع، ومنفعة بعضها أكثر، وبعضها أقل.. والثاني على جهة التحرير أي التمييز لهذه الصنائع بعضها عن بعض بالفعل ».

ولا يختلف المنطق السينوي، في منظومته البنائية، عمّا أشار إليه الفارابي - خاصة في موسوعته الفلسفية (الشفاء) - إلاّ باضافة (المدخل) لمباحث المنطق، حيث جعله أولاً. ومن هنا كان عدد الموضوعات لديه تسعة بدل ثمانية. رغم ان ابن سينا مالَ، في بعض مباحثه، الى اعتبار تصوّر المقولات من غير موضوعات المنطق، بل هو أقرب الى الميتافيزيقا - ولكنه في حال التطبيق نجد ان الفيلسوف قد عالجها بشكل مفصل في كتبه المنطقية. مشيراً في بعض مصنفاته[٧] الى انه سلك في تدوين هذا العلم - « الذي أول مستنبط له هو ارسطوطاليس الفيلسوف اليوناني » - طرائق متعددة، منها (الشروح المفصلة، و(الجوامع)، و(المختصرات) وهو سبيل سبق للمعلم الثاني الفارابي سلوكه في منظومته المنطقية المعروفة. وهنا ينبغي القول، دون مواربةٍ، أنَّ ابن سينا نفسه هو ثمرة من ثمرات الفكر الفلسفي للفارابي؛ يصدر عنه، وينتهي إليه، مع سعةٍ في الفهم، وقوةٍ في الاستيعاب والاجتهاد.

★ ★ ★

يعتبر الفارابي أكبر مناطقة العرب غير منازع. والمنطق السينوي في تصوّر كاتب هذه السطور هو صورة من صور منطق ابي نصر الذي استقاه على يد استاذه وزميله أبي بشر متى بن يونس (ت٣٢٨ هـ). وخلّف لنا الفارابي مدرسة منطقية دامت لعدة قرون.

(٧) قارن: ابن سينا - المنطق الموجز. مخطوطة أياصوفيا - استانبول رقم 4829 الرسالة السابعة.

٤ - لقد أثارتْ صناعة المنطق مشكلات عديدة في الفكر، منها علاقة هذا العلم بالفلسفة: أهو جزء لا يتجزأ منها؟ أمْ انّه مقدمة لها وآلة فيها - تماماً كالسكين التي تقطع التفاحة ولا تكون جزءاً منها، ولكن لا ينتظم القطع السليم إلاّ بوساطة هذه السكين - واختلف القدماء حول المشكلة ذاتها، سواء المدرسة المشائية وأنصارها، أو الرواقية وفلاسفتها. وانحدر هذا المشكل الى الفكر العربي وتعامل معه رائد المنطق أبو نصر الفارابي، ووقف منه موقفاً كان له أثره الكبير على خلفائه في الفكر؛ وخاصة ابن سينا، الذي يتباين الدارسون في تحقيق رأيه الذي اختار. فبعضهم يدّعي انَّ الفيلسوف تناقض في رأيه بين اتجاهين؛ اتجاه قال بان المنطق (آلة) في العلم، أي انه مدخل للفلسفة، وليس هو بجزءٍ منها. واتجاه آخر يدّعي ان المنطق جزء منها.

ولحن، لا نجد أي مجالٍ، لصحة هذا التناقض المزعوم. فابن سينا في موقفه بالنسبة للمنطق تمثّل مرحلتين: اولاهما، قصد بها الجوانب (الشكلية) من هذا العلمِ بصورةٍ عامة، واعتبرها مدخلاً له. والأخرى، قصد بها التعامل الفكري بطريق التحليل البرهاني للقضايا التي تعبّر، هي بحدّ ذاتها، عن عالمٍ حقيقي ومادي، فقرّر عندئذ ان (البرهان) جزء من الفلسفة، لأنه ينهض على أسس هذا العلم في المنهج والسبيل. وموقف ابن سينا هذا هو تجديد لرأي استاذه من قبل وسلفه الفارابي.. وبهذا ترتفع دلالة التناقض التي تصورها بعض الدارسين.

يقول ابن سينا في تلخيص موقفه[٨]، «مَنْ تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء من حيث هي موجودة ومنقسمة الى (وجود ذهني) و(وجود خارجي)، فلا يكون هذا العلم عنده جزءاً من الفلسفه؛ ومن حيث هو نافع في ذلك، فيكون عنده آلة في الفلسفة. ومَنْ تكون

(٨) انظر: ابن سينا - المدخل الى المنطق (موسوعة الشفاء الفلسفية) القاهرة ١٩٥٢، ص١٥ - ١٦.

الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري، ومن كل وجه، يكون أيضاً هذا عنده جزءاً من الفلسفة؛ وآلة لسائر اجزاء الفلسفة. والمشاجرات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول: أما من الباطل فلأنه لا تناقض بين القولين؛ فإن كل واحد منهما يعني بالفلسفة معنى آخر، وأما الفضول، فإن الشغل بامثال هذه الأشياء ليس مما يجدي نفعاً».

وفي موقف ابن سينا هذا القول الفصل حول المشكلة شكلاً ومضموناً، من حيث ان المنطق هو النظر في أُمور يتأدى منها الى إعلام المجهول، وما يعرض لها من حيث هي كذلك فحسب.

٥ - وما دام حديثنا عن المنطق العربي وجديده، ومادته وصورته، وأقسامه وموضوعاته، وعلاقته بالفلسفة. فإنَّ لهذا المنطق تعاملاً خاصاً مع نظرية التعريف وتطبيقاتها، فلا يخلو تراثنا الفلسفي من رسائل في حدود الأشياء ورسومها، ابتداء من جابر بن حيان ونزولاً الى الكندي واخوان الصفاء والرازي وابن سينا والغزالي وغيرهم، ممن تعاملوا مع اللفظ ومعانيه واصطلاحه، رغم انهم - خاصة في عصر الفارابي[٩] وابن سينا - شعروا بانَّ عملية التعريف ليست سهلة التناول والتحديد، فهذا الشيخ الرئيس ابن سينا مثلاً يقول: «« .. علماً بانَّ التعريف كالأمر المتعذر على البشر، سواء كان تحديداً او رسماً»، فالفيلسوف يخشى إذن مغبة الفساد في التحديد أو الرسم، لانه ممَّن ذهب الى انَّ نظرية التعريف تنهض أساساً على الكشف عن الماهية ومقوماتها الذاتية (خلاف ما هي عليه في نظر الفلاسفة المعاصرين).

(٩) لم نعثر على رسالةٍ في الحدود والتعريفات لأبي نصر من خلال تنظيرنا لانتاجه الفلسفي والعلمي الذي نشرته وزاره الثقافة والاعلام عام ١٩٧٥ ببغداد تحت عنوان (مؤلفات الفارابي) - ويعمل المؤلف حالياً على ايجاد بناء اصطلاحي متكامل للفارابي ينتزعه من كتبه المطبوعة والمخطوطة وتحت اسم: الفارابي في حدوده ورسومه. مع مقارنة للمصطلح بكتب ارسطوطاليس ورسائل التعريفات في اللغة العربية. وسيُعد للنشر قريباً مع دراسةٍ تحليلية عن نظرية التعريف في الفكر العربي.

وتميّزت النظرية في تراث الفلاسفة العرب، بتبني فلسفة المعاني اكثر من الاهتمام باللفظ فحسب، فتعالَ نقرأ معاً حديث ابي حيان التوحيدي (ت ٤٠١ هـ) في كتابه المقابسات(١٠) حيث يقول إنه عرض محتوى هذه المقابسة (وهي في حدود الأشياء ورسومها) على شيخه ابي سليمان السجستاني فقال له:

«اذا استقام لك عمود المعنى في النفس بصورته الخاصة، فلا نكترث ببعض التقصير في اللفظ. قال «وليس هذا مني (تساهلاً) في تصحيح اللفظ واختلاف الرونق وتخيّر البيان؛ ولكن أقول متى جمح اللفظ ولم يوات، واعتاص ولم يسمح، فلا تفت نفسك حقائق المطلوبات، وغايات المتصورات؛ فلأن تخسر صحة اللفظ الذي يرجع الى الاصطلاح، أوْلى من أنْ تعدم حقيقة الغرض الذي يرجع الى الايضاح».

ذلك هو رأي مدرسة السجستاني في دلالة المعاني والألفاظ، وتغليب الاولى على الثانية. أو بتعبير آخر انَّ الحرص على (المضمون) ينبغي ان يفوق الحرص على (الشكل) عند افتقار القدرة الى الصياغة البيانية في الاسلوب. وهذا اتجاه في فكرنا العربي يتسم، على أقل تقدير، بواقعيةٍ علميةٍ سادت عصر الحضارة، خاصة ما نلمسه في لغة المترجين للتراث اليوناني، حيث غلب عليهم المضمون على الشكل؛ فكانت أساليبهم اكثر تعقيداً وغموضاً من لغة الأدب والشعر(١١). ولعل في مأثورات ابن سينا ما يدل بشكلٍ واضح على حرصه الشديد على التعريف التحليلي الذي يهدف الى المعنى اكثر من اللفظ؛ مما يجعله من روّاد فلسفة المعاني في عصره.

(١٠) انظر: أبو حيان التوحيدي - كتاب المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، بغداد ١٩٧٠، المقابسة رقم ٩١، ص٣٧٥.

(١١) قارن: كتاب المؤلف - المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب، ص٩٢ - ٩٤.

وثمّة أمر آخر ينبغي الإشارة إليه، وهو ان مفكرينا لم يستوِ أمر التحديد أو الرسم لديهم بمفهوم قصير من ناحية ألفاظه وتراكيبه، فخرجوا - في بعض الأحيان - الى شرح يشمل طبيعة أعم شمولاً من المقصود بالتعريف أو الحدّ. فأجازوا لأنفسهم الاستطراد والتوسع. وأسوق للقارىء مثلاً وجدته أيضاً في كتاب المقابسات للتوحيدي (مقابسة ١٠٦ ص٤٧٣) وضعه على لسان أحد محدثيه الذي دعاه بـ(النوشجاني)[١٢]، نلمس فيه كلاماً يدخل في حقل رسائل التعريفات والحدود، ويغلب عليه الجانب الفلسفي في المفهوم العام، حيث يسأل: ما الانسان؟ فيقول:

«شخصٌ بالطينة، ذاتٌ بالروح، جوهرٌ بالنفس، إلهٌ بالعقل، كلٌ بالوحدة، واحدٌ بالكثرة، فانٍ بالحسّ، باقٍ بالنفس، ميتٌ بالانتقال، حيٌّ بالاستكمال، ناقصٌ بالحاجة، تامٌّ بالطلب، حقيرٌ في المنظر، خطيرٌ في المخبر، لبّ العالم؛ فيه من كل شيء شيء، وله بكل شيء تعلق.. إلخ ».

هذا مثل واحد سقته لك، ولا نعدم أمثاله!. وقد نجد ان بعضهم يخرج على التحديد والتعريف الى تفريعات لا تدخل أساساً في مضمون اللفظ المعرّف، بل هي محض رغبةٍ ومحبة في الاستطراد، أو لعلها سمة أساسها الحرص على الاتيان بما هو شامل لجوانب المصطلح: حدّاً ورسماً وتعريفاً.

٦ - وأخيراً لم تخل نظرية التعريف - بصورتها المشائية التي ميّزتْ بين الحدّ الحقيقي والحدّ الاسمي - من نقدٍ شديد من بعض مناطقة العرب ومفكريهم؛ رغم الاضافات الجديدة التي حاول الفارابي

(١٢) انظر عن النوشجاني كتاب منتخب صوان الحكمة - لمؤلف مجهول - أما الصوان فلأبي سليمان السجستاني، نشرة دنلوب، ١٩٧٩، ص148

وتلميذه ابن سينا إلحاقها بالنظرية وبمفهوم (الرسم) خاصة، حيث نجد مثلاً مفكراً كشهاب الدين السهروردي (ت ٥٨٧ هـ) يقول[١٣]: «مَنْ ذكر ما عرف من الذاتيات، لم يأمن وجود ذاتي آخر غفل عنه؛ وللمستشرح أو المنازع ان يطالبه بذلك. وليس للمعرّف حينئذٍ ان يقول: لو كانت صفة اخرى لاطلعتُ عليها، إذْ كثير من الصفات غير ظاهرة. ولا يكفي أنْ يقال: لو كان له ذاتي آخر ما عرفنا الماهية دونه، فيقال: إنما تكون الحقيقة عُرفتْ اذا عُرفتْ جميع ذاتياتها، فاذا انقدح جواز ذاتي آخر لم يُدرك، لم تكن معرفة الحقيقة متيقنة، فتبين انَّ الاتيان على الحدّ كما إلتزم به المشاؤون غير ممكن للانسان. وصاحبهم (لعله يقصد ابن سينا!) اعترف بصعوبة ذلك».

تلك نظرة صائبة، لا تخلو من دلالة وفهم سليمين.

(١٣) قارن: شهاب الدين السهروردي - كتاب حكمة الاشراق، تحقيق هنري كوربان، باريس ١٩٥٢، ص٢٠ - ٢١.

مَدخلٌ وتصوّراتٌ عامّة

مَدخَلٌ وتَصوّراتٌ عامّة

٧ - أحسب اني لا أقول للقارىء جديداً اكثر مما قلتُ - ولكنني أجد نفسي مضطراً الى أنْ أبدأ مع ابن سينا حيث بدأ هو موضوعه المنطقي، فاتعامل بشكل مباشر مع (مدخله) الذي يُعدّ أوسع مقدمةٍ لدراساته في هذا العلم[١٤]، حيث استقى بعضاً من مطاليبه عن أعمال فرفوريوس الصوري (٢٣٣ - ٣٠٥ م) الموسومة بـ(إيساغوجي)، الذي ألّفه كمقدمةٍ وايضاح لكتاب المقولات المنسوب للمعلم الأول ارسطو طاليس. عالج فيه مؤلفه دلالات الكليات الخمس؛ وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض. وقد دوّنه الصوري أصلاً لأحد اصدقائه في روما المسمى كريساريوس، وكان من جملة تلاميذ المفكر اليوناني افلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ م[١٥]).. وقد تُرجم الكتاب الى اللغة العربية على يد أبي عثمان الدمشقي منقولاً عن السريانية. وفي نظرةٍ تعتمد المقارنة بين العملين، لا نستبعد التأثّر الواضح لابن سينا بعمل فرفوريوس هذا، ولكن تخطيط الشيخ الرئيس في كتابه، ومعالجاته لموضوعاته، كانت أوسع مضموناً وأدق سبيلاً؛ لأن الفيلسوف استوحى حاجة طالب المنطق الى (المدخل) كسفهوم عام لا يختص بفهم كتاب المقولات فحسب؛ بل عالج موضوعات متعددة الجوانب، ذات صفةٍ

(١٤) انظر النشرة التحقيقية الجيدة لكتب المنطق السينوي، التي بدأتْ بالمدخل وانتهتْ بكتاب الشعر. وقد استمر نشر هذا القسم من كتاب الشفاء في القاهرة قرابة عشرين عاماً، بحركةٍ بطيئةٍ سلحفاتية بدأت عام ١٩٥٢ وانتهت عام ١٩٧١!. أما الموضوعات الأخرى غير المنطق فلا يزال بعضها رهين أنظار المحققين حتى اليوم!..

(١٥) انظر: فرفوريوس الصوري - كتاب ايساغوجي، تحقيق الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة ١٩٥٢ - المقدمة ص٥٢.

منطقية خالصة كالمنطق مثلاً وصلته بالعلوم الأخرى، وفي موضوعه ومنفعته، وفي الفكر واللغة، والوجود الثلاثي للكليات، مع تقسيمه للجنس الى طبيعي، وعقلي، ومنطقي (وهذا ألصق بنظرية المعرفة) - وبذا أضحى مدخله مقدمة حقيقية للمنطق جميعاً، خاصة حين حاول ابن سينا الربط بين الكليات ونظرية التعريف ربطاً محكماً، بحيث يمكن القول ان مدخل الفيلسوف هذا يعتبر دراسة موسّعة لنظرية التعريف الارسطوطالية، بقدر ما هو شرح للكليات الخمس[١٦].

ويشير ابن سينا نفسه الى جانب الجدّة في عمله فيقول. «وقد أضفتُ الى ذلك مما ادركته بفكري، وحصلته بنظري، وخصوصاً.... في علم المنطق؛ حيث أوردتُ في ذلك من الأسرار واللطائف ما تخلو عنه الكتب الموجودة.» وكلام الفيلسوف واضح في دلالته المقصودة من الاضافة التي يريد، خاصة حين يمارس الباحث المتتبع كتاب «الشفاء» بجُمله الأربع: منطقاً، وطبيعة، ورياضة، وإلهيات. يجد ان الحكيم لا يغفل الإشارة الى انّه ساير المعلم الأول في طرائقه وتنظيمه، ولكنه لم يكن إمّعة يحذوه حذو النعل بالنعل، بل كان له اجتهاده ولمعاته وانفتاحه على مجالاتٍ أرحب وأوسع في التحقيق والتدقيق. فهو صريح مع نفسه ومع الآخرين في الجديد الذي ابتكر، والحكم الذي اختار.

وأيّا ما كان، فالمنطق السينوي في تنظيره وبنياته لا يخرج عن المنهجية التي اختطها ارسطوطاليس، ومن هنا لم نجد ضرورة ملحة للإشارة الى مواطن الاتفاق بينه وبين صاحب المنطق، تجنباً للإطالة من جهة؛ ومن جهةٍ اخرى فانَّ الأساتذة الأفاضل الذين حقّقوا أجزاء المنطق من موسوعة كتاب الشفاء الفلسفية، حاول بعض منهم ارجاع هذه الأفكار الى اصولها الارسطوطالية. يضاف الى هذا إنني أقصد

---

(١٦) انظر: ابن سينا - كتاب المدخل، ص١٧.

أصلاً الى عرض وتحليل المنطق السينوي بالذات متجنباً، قدر الامكان، الاقحامات التاريخية للنص وطبيعته.

٨ - وأعود الى ما بدأنا به، حيث يقرّر ابن سينا ان العلم (تصور) و(تصديق) تُقتنص المعرفة بسبيلها. فالتصور هو ادراك للماهية غير حكمٍ عليها بنفي أو اثبات، او بمعنىً آخر هو إدراك المفرد اذا كان له إسم فنُطق به، وتمثلنا هذا الاسم في الذهن، كقولنا: إنسان، أو كقولنا: إفعل هذا. فاننا اذا وقفنا على معنى هذا التخاطب فقد تصورناه، أي تصورنا مفهوم الشيء الذي لا يوجد حقاً في الأعيان بل في العقل.

أما التصديق، فهو تصور مصحوب بحكم، سواء كان سلباً أو ايجاباً، ويُكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه. كتصديقنا مثلاً «بان للكل مبدأ» - فهو فعل عقلي؛ لأنه هو الذي يستحصل في الذهن نسبة الصور المتصورة الى الأشياء أنفسها، من حيث انها مطابقة لها. ومن هنا أكد ابن سينا ان كل تصديق هو تصور، ولا عكس[١٧]. والتصديق منه: مركب، وبسيط، وظني، وجازم، باختلاف درجات التصديق وتصورها. لذا فغاية علم المنطق أنْ يفيد الذهن معرفة هذين الأمرين أعني التصور والتصديق فحسب. أما الوسيلة إليهما فهي مقدمات منها يُتوصل الى معرفة الغرضين المطلوبين؛ وتلك هي صناعة هذا العلم، حيث تُكسب بطرائقه الخاصة لا بالفطرة الانسانية؛ لأن الفطرة الانسانية غير كافية في ذلك. «ونسبة هذه الصناعة الى الروية الباطنة التي تسمىٰ النُطْق الداخلي، كنسبة النحو الى العبارة الظاهرة التي تسمى النُطْق الخارجي... وهذه صناعة لا غنى عنها للانسان المكتسب للعلم بالنظر والروية.[١٨]».

(١٧) قارن: ابن سينا - المصدر السابق، مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور ص٥٢.

(١٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٠.

وهذا ما دعا الفيلسوف الى النظر في الالفاظ باعتبار ضرورتها من جهة المخاطبة والمحاورة، مؤكداً، في الوقت ذاته، أهمية المعاني مقرونة بألفاظها، لأن الكلام على الألفاظ المطابقة لمعانيها، كالكلام على معانيها، ولكن وضع الألفاظ - في رأي الحكيم - أحسن عملاً. فكأنه في موقفه هذا يتنبأ - كما يقول الدكتور ابراهيم مدكور[١٩] - بالمنطق الرياضي Logistic قبل ظهوره بعدة قرون.

والألفاظ المقصودة هنا لها دلالتان: مركبة ومفردة، فالمركب هو جزء يدل على معنى هو جزء من المعنى المقصود بالجملة دلالة بالذات، كقولنا: (الانسان) و(كاتب)، حيث يكون في حال التركيب (الانسان الكاتب)، فلكل لفظةٍ اذن منها دلالة معنى. وبخلافه المفرد، حيث لا يدل جزء منه على جزء من معنى الكل المقصود به دلالة بالذات. ويضرب ابن سينا على ذلك مثلاً بلفظة: الانسان، فانَّ (الإن) والـ(سان) لا يدلان على جزأين من معنى الانسان يأتلف منهما. بل إننا نجد أنَّ اللفظ المفرد تارة لا يمتنع من اشتراك الكثرة فيه في الذهن، كقولنا مثلاً: (الانسان)، فلهذه الكلمة معنى في النفس يشمل الكثيرين كزيد وعمرو وخالد؛ وهو ما يطلق عليه بالكلّي من الالفاظ. وتارة اخرى يمتنع في الذهن اشتراك الكثرة فيه، كقولنا: (زيد)، من حيث ان معناه هو ذات المشار إليه، وانَّ ذات المشار هذا يُمتنع في الذهن أن يُجعل لغيره؛ وهو ما يُطلق عليه بالجزئي من الالفاظ.

وتنحو الدراسات المنطقية غالباً الى الاهتمام باللفظ الكلي دون الجزئي؛ لأنَّ الأخير غير متناهٍ، ولا يمكن حصره. أما الكلي فليس كذلك لارتباطه بجزئياتٍ يُحمل عليها حمل مواطأة أولاً كقولنا: زيد انسان؛ فان الانسان هنا محمول على زيد حقيقة. وحمل اشتقاق ثانياً، كحال

(١٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٦١ (المقدمة).

البياض مثلاً إذا قيس الى الانسان حيث يقال: ان الانسان أبيض، ولا يقال إنه بياض. والانسان هنا يبدو وكأن حقيقة وجوده تلتئم من مجموعة هذه المعاني التي تحصل منها ماهيته وذاته؛ من حيث كونه جوهراً له امتداد مفروض طولاً وعرضاً وعمقاً، يحسّ ويتحرك بارادته، وله - بالإضافة الى ذلك - صفاته الخاصة التي يتميّز بها، كما يتميّز الأفراد بعضهم عن بعض، لذا فماهية الانسان الحقيقية هي (إنسانيته) - وهذا رأي القدماء جميعاً بخلاف رأي المعاصرين - بينما (إنّيته) الشخصية تتحصل من كمٍّ وكيفٍ لاحقين.

يقول ابن سينا[٢٠]: «فما كان من الالفاظ الكلية يدل على حقيقة ذات شيء أو أشياء فذلك هو الدال على الماهية، وما لم يكن كذلك فلا يكون دالاً على الماهية. فان دلَّ على الأمور التي لا بدّ من ان تكون متقدمة في الوجود على ذات الشيء؛ ولا يكون الواحد منها وحده ذات الشيء، ولا اللفظ الدال عليه يدل على حقيقة ذات الشيء بكمالها بل على جزءٍ منه، فذلك ينبغي أنْ يُقال له (اللفظ الذاتي) غير الدال على الماهية. وأما ما يدل على صفةٍ هي خارجة عن الأمرين، لازمة كانت أو غير لازمة، فانه يقال له (لفظ عرضي)، ولمعناه معنى عرضي».

ويثير الفيلسوف في هذا المجال استفساراً هو: هل يجب ان يكون معنى اللفظ الذاتي مشتملاً على معنى اللفظ الدّال على الماهية اشتمال العام على الخاص، أو لا يكون؟.. ويجيب عليه بقوله: «الحري أنْ يظن ان لفظ الذاتي إنّما الأولى به أنْ يشتمل على المعاني التي تقوِّم الماهية، ولا يكون اللفظ الدال على الماهيةذاتياً. فلا يكون الانسان ذاتياً للانسان، لكن الحيوان والناطق يكونان ذاتيين للانسان[٢١]».

(٢٠) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٣٠.

(٢١) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٣١.

ويتضح من هذا أن اللفظ المفرد الكلي له ثلاث دلالات:

أ - المفرد الكلي الذاتي الذي يدل على الماهية.

ب - المفرد الذاتي الذي لا يدل على الماهية.

جـ - المفرد الذاتي الذي يدل على العرض.

والفرق بين ما ندعوه (ذاتياً) وبين ما ندعوه (عرضياً) من حيث الدلالة؛ هو كون الأول في صفاته التي ندعوها ذاتية بالنسبة لمعانيه المعقولة، لا يمكن اطلاقاً تصوّر ماهيته في الذهن دون تقدم تصوّرها بالذات. بينا العرضي لا ضرورة لازمة له لهذا التقدم.

ثم يقرر الفيلسوف في حديثه عن الصفات التي أشار إليها سابقاً، بأنَّ منها ما يصح سلبه وجوداً، ومنها ما يصح سلبه توهماً لا في الوجود، ومنها ما يصح بالتوهم المطلق، ومنها ما لا يصح سلبه بوجهٍ من الوجوه وهو العارض، ومنها ما لا يصح سلبه وهو الذاتي.. والذاتي قد يكون مؤشراً للدلالة على الماهية، وقد لا يكون أصلاً. ودلالته تلك تستلزم ثلاثة أحوال:

إما أن تدل على ماهية شيء واحد، أو أشياء لا تختلف اختلافاً ذاتياً، أو تختلف اختلافاً ذاتياً.

وكمثال على هذه الأحوال، لفظة الشمس اذا وقعت على هذا المشار إليه، أو دلالة لفظ الحيوان اذا وقعت على الثور والحمار والفرس!.

ومن هنا كانت دلالات الالفاظ ثلاثاً[٢٢]:

أ - دلالة **مطابقة**، كما يدل الحيوان على جملة الجسم ذي النفس الحسّاس.

ب - دلالة لزوم، كما تدل لفظة السقف على الأساس.

---

(٢٢) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٤٣.

جـ - دلالة تضمن، كما تدل لفظة الحيوان على الجسم.

وهذا يؤدي بالنسبة للفظ الكلي الذاتي الى التقسيم التالي:

١ - ما دلّ، من الكلي الذاتي، على ماهية أعم؛ سمي جنساً.

٢ - ما دلّ، من الكلي الذاتي، على ماهية أخص، سمي نوعاً.

٣ - ما دلّ، من الكلي الذاتي، على إنّية؛ سمي فصلاً.

وبشكل عام، فانَّ كل كلي إما جنس، وإما فصل، وإما نوع، وإما خاصة، وإما عرض.. وبهذا حدّد ابن سينا سبيل الحديث عن الكليات الخمس التي ذكرها فرفوريوس الصوري من قبل، والتي يطلق عليها اسم (المحمولات) أيضاً.

٩ - وفي هذه المرحلة من عرض الفيلسوف، نجده يتلمس طريقه الى ايضاح دلالة التعريف الذي اهتم به كثيراً في كتبه المنطقية. والمقصود منه «فعل شيء، اذا شعر به شاعرٌ تصور شيئاً ما، هو المعرّف، وذلك الفعل قد يكون كلاماً، وقد يكون اشارة[٢٣].» سواء ما كان منه تعريفاً حقيقياً، حيث يقصد به تحصيل ما ليس بحاصلٍ من التصورات، أو تعريفاً لفظياً ويقصد به الإشارة الى تصور حاصلٍ في الذهن فحسب.. أي ان التعريف يشتمل على جميع المعاني الذاتية للشيء بما يدل عليه دلالة مطابقة أو دلالة تضمن، المشار إليهما سابقاً.

والفرق بين (الحدّ) و(التعريف) - أنَّ الأول يدل على ماهية الشيء، ويتركب من الجنس والفصل. في حين أنَّ الثاني لا يقصد منه إلاّ تحصيل صورة الشيء في الذهن أو توضيحها. فكل حدٍّ اذن تعريف، وليس كل تعريفٍ حدّاً.

ومن صفات الحدّ الأمور التالية[٢٤]:

(٢٣) قارن: ابن سينا - منطق المشرقيين، القاهرة ١٩١٠، ص٢٩.

(٢٤) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان، تحقيق الدكتور ابو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٥٦ (المقدمة)، ص ٤٢.

أ -إنَّ الحدّ لا يكتسب بقياس شرطي يوضع فيه حدّ أحد الضدين، فيستنتج حدّ الضد الآخر؛ لأن في هذا مصادرة على المطلوب.

ب - إنَّ الحدّ لا يقتنص بالاستقراء.

جـ - إن الحدّ لا يبين بقياس؛ لأن الذي يعلم الحدّ يعلم وجود الشيء المحدود، فاذا فرضنا أنَّ الحدَّ يُبيّن بالبرهان، فهل يبرهن وجود الشيء في الوقت نفسه، ونحن نعلم ان وجود الشيء ليس جزءاً من ماهيته.

د - قد يتفق ان يكون لبعض البراهين منفعة في حدس بعض الحدود وبالعكس، وان البرهان قد يكشف طبيعة الشيء الذي له علل غير ذاتية.

ويميّز ابن سينا أربعة انواعٍ من الحدود هي:

١ - القول الشارح للاسم، وعنه يَفهم المعنى المقصود بالذات لا بالعرض لذلك الاسم، ولا يدل على وجود، أو سبب وجود.

٢ - هو الذي يعطي علّة وجود معنى المحدود، ويؤخذ في البرهان حدّاً أوسط، ومن هنا يُعتبر هو مبدأ البرهان.

٣ - هو الذي يعطي نتيجة البرهان، أي يعطي المعلول.

٤ - هو أيضاً جمعٌ بين الاثنين: العلّة والمعلول، حيث نُطلق عليه حينئذٍ (الحدّ التام).

والأمر الرئيس فيما تقدم انَّ الحدّ لا يُكتسب بالبرهان ولا بالقسمة، فلا بدّ اذن ان يُكتسب بالتركيب.

أما بالنسبة للتعريف، فينبغي التفرقة والتمييز بين الذي يُعرف (مع) الشيء، وبين الذي يُعرف (به) الشيء، فان الأخير - أي ما

يعرف (به) الشيء - فهو ممّا يعرف بنفسه، ويصير جزءاً من تعريف الشيء، اذا أُضيف إليه جزء آخر تُوصل الى معرفة الشيء، ويكون هو قد عُرف قبل الشيء. أما الأول - الذي يعرف (مع) الشيء - فهو «الذي اذا استتمت المعرفة بتوافي المعرفات للشيء معاً عُرف الشيء وعُرف هو معه. ولا تكون المعرفة به تسبق معرفة الشيء حتى يعرف به، فذلك لا يكون جزءاً من جملة تعريف الشيء.»

واذا عدنا الى (الرسم)، فهو قول يعرّف الشيء تعريفاً غير ذاتي ولكنه خاص، أو بمعنى آخر، هو قول مميّز للشيء عمّا سواه لا بالذات[٢٥]. والرسم منه ما هو تام، وهو الذي يتركب من الجنس القريب والخاصة؛ كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك. ومنه ما هو ناقص، حيث يكون عادة بالخاصة وحدها، او بها وبالجنس البعيد؛ كتعريف الانسان: بالضاحك أو بالجسم الضاحك. ويكون الرسم أيضاً من أعراض تختص جملتها بحقيقةٍ واحدة، كقولنا في تعريف الانسان: إنه ماشٍ على قدميه، أو انه عريض الأظفار، بادي البشرة، مستقيم القامة، ضحّاك بالطبع[٢٦].. وأجود انواع الرسم - في رأي ابن سينا - ما يوضع فيه الجنس أولاً ليفيد ذات الشيء[٢٧].

ويحاول الفيلسوف، في ضوء ما قررناه، حصر أصناف من الخطأ قد تعرض حين تعريف الأشياء بحدودها ورسومها، ومن هذه الأخطاء[٢٨].

---

(٢٥) انظر: ابن سينا - رسالة في الحدود، تحقيق مدام كواشون، القاهرة ١٩٦٣.

(٢٦) قارن: الجرجاني - كتاب التعريفات، القاهرة ١٩٣٨، ص٣٢.

(٢٧) انظر: ابن سينا - الاشارات والتنبيهات، تحقيق د.سليان دنيا، القاهرة ١٩٤٧، ص٥٨ (قسم المنطق).. ويرى جابر بن حيان (حوالي ١٢٠ هـ) إنَّ الرسم لا يكون إلاّ بالخاصّة. فهو اذن تابع للحدّ ومشبهاً به.

انظر: مختار رسائل جابر بن حيان، نشرة بول كراوس، القاهرة ١٣٥٤ هـ ص١١٤.

(٢٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق ص٥٩ - ٦١.. وتنبغي الإشارة هنا الى انَّ المعلم الأول ارسطوطاليس اعتبر الحدّ غاية العلم؛ لان العلم الحقيقي عنده موضوعه هو الكلي...بينا نجد انَّ عالمه =

١ - استعمال ألفاظ المجاز أو الاستعارة أو الكلمات الغريبة الآبدة، حيث ينبغي استعمال الالفاظ (النّاصة) التي تعارف عليها الناس، ولو أدى ذلك الى اختراع لفظٍ للحدّ مناسباً له ودالاً عليه.

٢ - تعريف الشيء بمثله من ناحية المعرفة والجهالة، كتعريف لفظ (الزوج) بأنه العدد الذي ليس بفرد.

٣ - تعريف الشيء بما هو اخفى منه وأقل وضوحاً، كقولنا: «ان النار هي الاسطقس الشبيه بالنفس» في حين ان النفس أخفى في الدلالة من النار!.

٤ - تعريف الشيء بنفسه، كما لو قلنا: إنَّ الحركة هي النُقلة، أو ان الانسان هو الحيوان البشري!.

٥ - تعريف الشيء بما لا يُعرّف إلاّ بالشيء، إما بشكلٍ مصرّحٍ به، وإما بشكلٍ مضمر.

٦ - تعريف الشيء بتكرار الشيء نفسه في الحدّ، في الوقت الذي لا حاجة فيه الى ذلك، ولا ضرورة.

وعند مقارنة هذه القواعد الست، بما وضعه الفيلسوف الفرنسي باسكال (١٦٢٣ - ١٦٦٢م) من شروط للتعريف الصحيح، نجد ان قواعده الأربع لا تخرج عمّا أشار إليه ابن سينا سابقاً، وبما حدّده تحديداً دقيقاً.

١٠ - وعود مرّة اخرى الى الحديث عن (النوع) ودلالته، من حيث انقسام الكلي إليه ومن حيث رسومه. فمفهوم النوع عند المناطقة العرب يتصف بما هو (أعم) وبما هو (أخص) - والأعم ما كان مضايفا

= الواقعي الذي ندركه هو الجزئي لا غير!. فهل تناقض ارسطوطاليس في رأيه؟. وهل كان علاج ابن سينا في موقفه من الكلّي والجزئي وقضية الحدّ، نهاية سليمة لهذا التضارب في أقوال المعلم الأول؟.

تلك ظاهرة يجب دراستها ببحثٍ مستقلٍ عن موضوعنا الحاضر مستقبلاً.

للجنس أو انه المرتّب تحته. وأما الخاص؛ فالمقصود فيه (نوع الأنواع) الذي يدل على ماهية مشتركة الأجزاء لا تختلف من حيث الذات، يقول ابن سينا[٢٩]: «إذا قسمتَ الكلي، من حيث هو كلي، فاولى الاعتبارات به ان تقسمه قسمة تكون له بالقياس الى موضوعاته التي هو كلي بحسبها. فهنالك يذهب النوع بالمعنى الأعم، وانما يحصل من بَعْد باعتبارٍ ثانٍ، وهنالك يصير النوع المشعور به أولاً هو النوع بالمعنى الخاص. وإنْ لم يراع هذا - بل روعي أحوال الكليات وعوارضها فيما بينها من حيث هي كلية؛ مثل الزيادة في العموم والخصوص التي لبعضها عند بعض، لا عند الجزئيات - خرج لك النوع المضاف».

والجديد السينوي في هذا المجال هو النقد المنطقي الذي وجهه الفيلسوف لطرائق القسمة، التي «فاتها النوع بالمعنى المضاف، وفاتها طبيعة الفصل، بما هو فصل، بل إنما دخل فيها من الفصول ما يحمل على انواع كثيرة، وليس ذلك هو طبيعة الفصل بما هو فصل، إذ ليس كل فصل كذلك؛ إلاّ أنْ يُراعى شيء ستعرفه، وتعلم أنهم لم يراعوه، ولم يفطنوا له، فليس يمكننا ان نجعل ذلك عذراً لهم، اللّهم إلاّ ان يكون المعلم الأول قد راعاه. وأيضاً فان هذه القسمة لم يفرق فيها بين الخاصة وبين الفصل الذي لا يكون إلاّ للنوع. وفاتها الخاصة التي هي خاصة نوعٍ متوسط بالقياس إليه، فلم يوردوا الخاصة بما هي خاصة للنوع، بل بما هي خاصة لنوع أخير، كما لم يوردوا إلاّ نوعاً أخيراً[٣٠]».

أما من حيث رسوم النوع، فيمكن حصرها على الشكل التالي:

أ - نوع أدنى، لا يوجد تحته نوع، ولا جنس متوسط.

ب - نوع عالٍ يكون تحت جنس الاجناس الذي ليس بنوع.

---

(٢٩) انظر: ابن سينا - كتاب المدخل، ص٥٧.

(٣٠) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٥٨ - ٥٩.

جـ - نوع متوسط، هو نوع وجنس، وجنسه نوع.

ويُضرب بـ(الجوهر) كمثلٍ توضيحي في هذا السبيل؛ من حيث كونه جنساً لا جنس فوقه، وتحته الجسم، وتحت الجسم؛ الجسم ذو النفس، وتحته الحيوان، وتحت الحيوان؛ الأعجم، ثم الناطق، وتحت الناطق الانسان؛ وتحت الانسان؛ زيد وعمرو وخالد، وهم الأشخاص.

وعلى الرغم من ذلك فان ابن سينا لا يرى استقامة هذه القسمة للجوهر حتى بلوغه الانسان - وإنْ كانت في رأيه غير ضارة في تفهم الغرض المقصود -.

ويثير الفيلسوف خلال حديثه هذا الكلام على الكليات من حيث هي متمثلة في الأمر الطبيعي والعقلي والمنطقي، مشيراً الى مشكلتها عند القدماء، وكيفية وجودها في الخارج او في الذهن، كما كان عليه الواقعيون أو الاسميون.. ويحدّد ابن سينا موقفه من المشكلة على الشكل التالي[٣١]:

أ - إنَّ الكليات أو (المعاني) موجودة أزلاً في العقل الفعّال مع الصور والنفوس البشرية قبل الكثرة والأعيان الخارجية، بحيث تصلح ان تصبح جنساً بتصورها في الذهن، أو بتحققها في الافراد؛ فهي طبيعة على هذا الأساس.

ب - إنَّ الكليات أو (المعاني) موجودة في الكثرة والأعيان الخارجية وجوداً عرضياً وبالقوة، بحيث تمثل القدر المشترك بين الأفراد والأساس الذي يقوم عليه انضواؤها تحت جنس واحد؛ وهو الجنس العقلي.

جـ - إنَّ الكليات أو (المعاني) موجودة في الذهن بعد الكثرة

---

(٣١) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٦٤ (المقدمة).

والأعيان الخارجية، لأنها مستمدة منها ومأخوذة عنها، بحيث تكوّن تلك المعاني مجموعة الخصائص المقولة على كثيرين مختلفين بالنوع، وهو ما نسميه بالجنس المنطقي.

ويمسك ابن سينا بعبارة: (المقول على كثيرين) محاولاً تحليلها، ليصل الى الرأي الفصل فيا يريد أنْ يقرّره؛ حيث ان لهذه العبارة ثلاثة مفهومات[٣٢]:

«أحدها مما لا يفطن له مَنْ قصدَ تقديم هذا الكتاب (يعني بذلك كتاب إيساغوجي فرفريوس الصوري) - ومفهومان أقرب من الظاهر؛ أحدهما أنَّ طبيعة الفصل تكون متناولة بالحمل انواعاً كثيرة لا محالة غير النوع الواحد المفصول. والآخر؛ أنَّ طبيعة الفصل هي التي توجب إنّية الأشياء الكثيرة المختلفة بالنوع بعضاً عن بعض، كأنه قال: إنه المقول على الأنواع في جواب أي شيء هو؛ لا جملتها، بل واحد واحد منها، كقول القائل: إنَّ السيف هو الذي يُضرب به الناس، ليس انه يضرب به الناس معاً؛ بل واحد واحد من الناس، وهذا التأويل بعيد غير مستقيم. فأن أمكن أنْ يفهم هذا من هذا اللفظ كان رسماً مطابقاً للفصل، وإنْ تعذّر تفهم هذا من هذا اللفظ، وانما يفهم منه الوجه الأول، فهذا الحدّ، على الوجه الذي يفهمونه منه، مختل.»

والتفرقة بين هذه الأجناس الثلاثة لا تخلو من غموضٍ وقلق، واسماؤها لا تتلاقى مع مسمياتها تمام الملاقاة، ويظهر أنَّ ابن سينا أحسّ بذلك، فلم يَعدْ إليها في بحوثه الأخرى، واكتفى بذكر الكلي مبيناً ما له من وجودٍ ثلاثي... وبيّنَ أنَّ هذا الوجود الثلاثي ضربٌ من التوفيق الذي امتازت به الفلسفة العربية، فجمعتْ بين الاسمية والواقعية، بين

(٣٢) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٧٧.

الارسطية والافلاطونية[٣٣].

١١ - ومن هذا التحليل السريع، نصل الى حديث الفيلسوف عن (الفصل) وقد أطال فيه، ووضعَ رسماً له هو أنه «كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيءٍ هو في جوهره[٣٤]» - والفصل عند المناطقة بوجهٍ عام له معنيان: أحدهما ما يتميّز به شيء عن شيء، ذاتياً كان أو عرضياً، لازماً أو مفارقاً، شخصياً أو كلياً. والآخر ما يتميّز به الشيء في ذاته، وهو الجزء الداخل في الماهية؛ كالناطق مثلاً؛ فهو داخل في ماهية الانسان، ومقوّم لها، ويسمى عادة بالفصل المقوِّم.

وقد فرّعه ابن سينا الى ما هو عام، وما هو خاص، وما هو خاص الخاص؛ حسب تقدمه وتأخره. والمقصود بالعام هو جواز انفصال شيء عن غيره، ثم يعود فينفصل ذلك الغير به، ويجوز انفصال الشيء عن نفسه بالنسبة لوقتين متتابعين؛ ومثاله الأعراض المفارقة، كالقيام والقعود؛ فانَّ زيداً قد ينفصل عن عمرو بأنه قاعد، وعمرو ليس كذلك!

وأما الفصل الخاص؛ فهو المحمول اللازم من الأعراض؛ مثل انفصال الانسان عن الفرس بأنه بادي البشرة.. ويرى ابن سينا أن الفصل العام والخاص قد يصلحان أنْ تنفصل بها أشخاص نوعٍ واحد. ويبدو أن رأيه أقرب الى الجواز منه الى التأكيد.

واذا قيس الأمر الى (خاص الخاص) من الفصل؛ فالمقصود منه انه مقوِّم للنوع، أي اذا اقترن بطبيعة الجنس قوّمه نوعاً. ويتميّز هذا الفصل بأنه هو الذي يلقى طبيعة الجنس أولاً فيحصّله عندئذٍ ويفرزه.

---

(٣٣) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٦٥ - ٦٦ (المقدمة).

(٣٤) انظر: ابن سينا - الإشارات والتنبيهات (قسم المنطق)، ص٥٤.

ومثاله النُطق للانسان، حيث استفاده العقل فأصبح على استعدادٍ لقبول العلم والصنائع المختلفة. ومن هنا فأنَّ هذا النُطق، هو الفصل المقوِّم الذاتي لطبيعة النوع. لذا أصبح الفصل هو المقول قولاً أولياً على نوعٍ واحدٍ دائماً. أما كونه يقال أحياناً على انواع كثيرة في جواب أي شيء هو، فذلك في رأي الفيلسوف «قولاً ثانياً بتوسط[٣٥]». وننتهي الى ان الفصل الذي يُدعىٰ (خاص الخاص) لا يقبل الزيادة أو النقصان إطلاقاً.. أما سائر الفصول الأخرى فلا مانع من قبولها لصفة الزيادة والنقصان؛ من حيث كونها مفارقة فحسب، كحمرة الخجل. أو غير مفارقة كسواد الحبشي سواء بسواء.

١٢ - ومن (الفصل) ننتقل الى آخر فقرات (المدخل) وهو الحديث عن (الخاصّة) و(العرض العام).

أما «الخاصّة» فقد استعملها المناطقة على وجهين:

أحدهما انها تطلق على كل معنى يخص شيئاً على العموم أو بالقياس الى شيءٍ معين.. والثاني انها تقال على شيءٍ ما يخص نوعاً معيناً في ذاته دون سائر الأشياء الأخرى.

ويرى ابن سينا - ظناً منه لا يقيناً - ان دلالة الخاصّة هنا هي (الوسط) مما قاله المنطقيون؛ أي هي «المقول على الاشخاص من نوعٍ واحد في جواب أي شيءٍ هو لا بالذات، سواء كان نوعاً أخيراً أو متوسطاً، سواء كان عاماً في كل وقت، أو لم يكن. فانَّ العام الموجود في كل وقت - سواء كان نوعاً أخيراً أو متوسطاً - هو أخص من هذا... ولا يبعد ان نعني بالخاصة كل عارض خاص بأي كان، ولو كان الكلي جنساً أعلىٰ، ويكون ذلك حسناً جداً».[٣٦]

---

(٣٥) انظر: ابن سينا - كتاب المدخل، ص٧٣، ٨٠.

(٣٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٨٣.

فالخواص، في ضوء هذه النظرة، تقسم الى أربعة أقسام:

أ - خاصّة للنوع ولغيره؛ مثل ذي الرجلين للانسان اذا قيس الى الفرس.

ب - خاصّة للنوع فقط، ومثاله الملاحة والفلاحة للانسان، أو خاصة الضحك بطبعه؛ من حيث ان بعضها لكلّه والآخر لقسمٍ منه. فكل انسان ضحّاك، وليس كل انسان فلّاح أو ملاح.

جـ - خاصة لكل انواع النوع، ومثاله ما سبقت الإشارة إليه كالضحّاك أو ذي الرجلين بطبعه.

د - خاصة لا لكل انواع النوع، بل لبعضه كما بسطنا في (ب).

ويميل الفيلسوف الى اعتبار الخاصة - بالمعنى الدقيق - ما كان لازماً مستمراً لجميع النوع في كل زمانٍ وفي كل مكان. واذا قيس هذا الى الانسان كان (الضحّاك) هو الخاصة لا الضحك، و(الملاح) لا الملاحة. ولهذا كانت الخاصّة، بهذه الدلالة، ليست ذاتية او جوهرية بالنسبة للأشياء؛ بل هي ضرورية لها فحسب. ولا تكون عنصراً من عناصر التعريف كما اصطلح عليه المنطقيون العرب.

وأما (العرض العام) فهو ما كان موجوداً في كلي أو غيره، سواء شمل الأمور الجزئية أو لم يشملها[٣٧]. ويُطلق على افراد حقيقة واحدة أو أكثر قولاً عرضياً، ويشترك في معناه أنواع جمّة، كالبياض للثلج وغيره[٣٨].

وأقسام العرض، بشكلٍ عام، عند المناطقة العرب تسعة هي: الكم والكيف والأين والوضع والملك والاضافة ومتى والفعل والانفعال.

---

(٣٧) انظر: ابن سينا - الإشارات والتنبيهات، ص٥٢ (المنطق).

(٣٨) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، القاهرة ١٩٣٨. ص١٥.

ويدعونها جميعاً بالأجناس العالية أو المقولات - كما سنعرض لها في الفقرات التالية من البحث -

ومصطلح العرض قد يُطلق على الجوهر، وقد يطلق أيضاً على الذاتي. والذاتي قد يكون عرضاً، وقد يكون نظيراً للجوهر؛ وهذا المعنى الأخير لم يلتفتْ إليه فرفوريوس الصوري في كتابه (ايساغوجي)، فانتقده ابن سينا وأظهر خطل رأيه[٣٩].

١٣ - وفي التقويم العام لهذه الكليات الخمس - خاصة بالنسبة للجنس والفصل - نلحظ نحواً من المشاركات والمباينات بينها، رغم انها جميعها تشترك من حيث كونها كلّية؛ أي مقولة على كثيرين، أو على حدّ قول الفيلسوف: «ان كل ما يحمل على المحمول منها الحملَ الذي يحمل به المحمول على موضوعه، فإنه يحمل على موضوعه. فطبيعة جنس الجنس محمولة على ما يُحمل عليه الجنس؛ وكذلك جنس الفصل وفصل الفصل، وما يُحمل على الخاصة والعرض[٤٠]».

فمن المشاركات التي تعارف عليها المناطقة ان الجنس والفصل يشتركان في ان كل ما يُحمل عليهما من طريق ما هو، فانه يُحمل على ما تحتهما من الأنواع.. ومنها أيضاً ان رفع الجنس والفصل علّة رفع ما تحتهما من الأنواع.

أما المباينات، فمنها أن الجنس يُحمل على أكثر ممّا يُحمل عليه الفصل والنوع والخاصّة والعرض.. ومنها ان الجنس يحوي الفصل بالقوة (أي بحالٍ بالقوة). ومنها أيضاً ان الجنس أقدم من الفصل، لأن الفصل لا يكونُ وجوده إلاّ بالجنس، فلا ترتفع اذن طبيعة الجنس بارتفاع طبيعة الفصل.

---

(٣٩) قارن موقف ابن سينا ونقده الوارد في المدخل ص٨٦ - ٨٧.

(٤٠) انظر: ابن سينا - كتاب المدخل، ص٩١.

ويستمر ابن سينا في ذكر المشاركات والمباينات بين الجنس والنوع، وبين الجنس والخاصة، مما لم نجد ضرورة لذكر تفاصيلها اكثر مما ذكرنا، واكتفينا بما أوردناه، كي نقرّر رأي الفيلسوف في نقده لبعض تلك الأفكار وبيان خَلَلها.

* * *

١٤ - إذا كان الإطار النظري الذي قدمناه عن بنية المدخل ينهض على قواعد ودلالات الكليات الخمس التي أشرنا قبل؛ فإنَّ موضوع المقولات هي الأجناس العليا، أو المحمولات الرئيسية التي يمكن أنْ تُسند الى كل موضوع يدخل في قضية. ويتميّز بحث الفيلسوف هنا بنحوٍ من الجدّة والإبتكار، رغم ان الريادة الحقيقية لهذه المعرفة العميقة للمقولات ومفاهيمها يعود حَصْراً الى صاحب المنطق ارسطوطاليس، سواء كان استكشاف المعلم الأول تأثراً بشذرات الأقدمين، أو كان بدعة ابتدعها؛ فهو - في الحالين - يبقىٰ المنظّر الأول في هذا المجال.

وأحسب أنَّ اهتمامات ابن سينا بمباحث المقولات يرجع أصلاً الى عاملٍ تقليدي في المنهج، حيث لم ير بدّاً من الحذو على سبيل ما احتذاه صاحب المنطق في عرضه لمشكلات الجوهر والأجناس العليا - مقرّراً في الوقت ذاته أنَّ ارسطوطاليس لم «يبلغ فيه من التحقيق ما ينبغي[٤١]». فهو اذن في وضع غير ثابت من الناحية المنهجية الدقيقة، بحيث أدّىٰ الى إثارة جوانب متعددة حول أصالة موضوع المقولات، والى أيّة جهة ينبغي ان تعود!. تُرى أهيَ من الميتافيزيقا ومباحثها؟ أم من المنطق وألفاظه المستعملة؟

ولم يتردد الفيلسوف ابن سينا في ضمّها منهجياً الى علم ما بعد الطبيعة؛ لأنَّ كل محاولةٍ في إثبات عدديتها واعتبارها عشراً - حيث

---

(٤١) انظر: ابن سينا - كتاب المقولات، القاهرة ١٩٥٩، ص١٨٩.

التسع الأخرى محمولات على الأول منها وهو الجوهر - يحتاج الى استقصاء شامل في صناعات مختلفة «ولا سبيل الى الاستقصاء الاّ بعد الوصول الى درجة العلم الذي يسمى «فلسفة أولى[٤٢] ».

فنحن اذن إزاء عملية جدلية تتصف بـ(الاعتقاد) من ناحية عدديتها، نتسلمها تسلّم قبولٍ دون برهان.. وينضاف الى هذا شعور ذهني خالص بان الانتقال من مباحث الألفاظ المستعملة في المنطق، الى بناء القضايا واستدلالاتها؛ لا يحُوج الباحث الى ضرورة سلوكه طريق المقولات، إلاّ في حالات التحديد والتعريف، وتلك هي في الواقع مسألة ضمٍّ لموضوعها، لا مسألة استقلالٍ خالصٍ له. ويبقى اذن أمر موقعها المنهجي محل نظر وأناة. رغم ان الحكيم وضعها في كتابه (الشفاء) حيث ينبغي ان توضع بالنسبة للمنطق الارسطوطالي عامة، والتقليدي خاصة، وقادَ هذا الى ظهور صور متعددة من التداخل المنهجي لديه، مع تكرارٍ غير مستحبٍ، لعل الفيلسوف قصدَ من ورائه إثارة التأكيد في ذهن القارىء، خاصة ان (الشفاء) كُتب للعامة من الناس دون خاصتهم، كما ادّعى الحكيم في فذلكة الكتاب.

ولقد لاحظ بعض الباحثين، ومنهم الاستاذ أبلت Apelt[٤٣] انَّ نظرية المقولات ترمي الى حل مشكلة الحمل التي كانت مثار جدلٍ بين الميغاريين، ومن هنا فربط المقولات اذن بدلالة الحمل المنطقي، يعود أمراً مقبولاً في المنهج الشكلي على أقل تقدير. سواء كانت عدديتها عشرة، كما عند ارسطوطاليس وشرّاحه، أو أربعة كما في المنطق الرواقي الذي حصرها في الجوهر المادي غير المتعيّن أولاً، وبالكيفية المادية المجردة للمفرد ثانياً، وبالحال التي تعيّن دلالة المقولتين السابقتين

---

(٤٢) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٦.

(٤٣) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، مقدمة الدكتور مدكور، ص٩.

ثالثاً، وبالعلاقة للمادة الفردية في حالاتها المتعددة رابعاً... أو ثلاثة، كما عند أنصار نظرية الجوهر الفرد في الاسلام وهي؛ الجوهر والكيف والأين... أو خمسة، كما في لمعات فكر شهاب الدين السهروردي الذي أضاف الحركة إليها فكانت: الجوهر والكم والكيف والاضافة والحركة... أو اثنتا عشرة كما عند الفيلسوف الألماني (كانت) في تصوراته الكلية التي يتضمنها العقل الخالص؛ حيث اعتبرها شرطاً ضرورياً لكل معرفة، وخالف بموقفه هذا وجهة النظر الواقعية. فحصرها في أربع، كل واحدة منها تتفرع الى ثلاث مقولات: فالكميّة تتفرع الى الوحدة والكثرة والكل، والكيفية تتفرع الى الواقع والنفي والحدّ، والعلاقة تتفرع الى الجوهر والعرض والعلّية والاشتراك، والوجهة تتفرع الى الامكان واللاّامكان والوجود واللاّوجود والضرورة والحدوث.

وأيّاً ما كان، ففي المقدمات الأولى لمبحث المقولات السينوي نجد عرضاً مسهباً عن اغراضها وأهدافها؛ من حيث ان هناك اجناساً عالية تتضمن الموجودات وعليها تقع الألفاظ المفردة اعتقاداً موضوعاً مسلّماً، ومن هذه الألفاظ ما هو متفق ومتواطىء، ومنه ما هو متباين ومشتق، والاتفاق اشتراك في إسم واحدٍ إما على سبيل التواطؤ أو بطريق آخر، ويحاول الحكيم ان يستعرض هذه الألفاظ ودلالاتها بنحوٍ من التوسّع والتوضيح؛ حتى يصل الى مرحلة الموضوع ودلالته ونسبة العرض إليه، من حيث ان حدّ هو الموجود في موضوع أي «الموجود في شيء لا كجزءٍ منه، ولا يصح قوامه دون ماهيةٍ فيه»،(٤٤) كي يمكن لنا عندئذ التفرقة بين حال العرض وحال الكل في الاجزاء. فحيث ما كان

(٤٤) انظر: ابن سينا - المصدر السابق ص٢٨، وقارن كتاب التعليقات لابن سينا، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٧٣، ص٩٤.

المتصف به متقوّم بالذات؛ فهو عرض. أما إنْ لم يتقوّم بعد إلاّ به، فهو صورة، ويشتركان في أنهما في محلٍ، لكن محل احدهما يسمى مادة، والآخر يسمى موضوعاً.

وحذارِ، أنْ نخلط - في رأي الفيلسوف - بين العرض والجوهر، أي ان شيئاً واحداً يكون عرضاً تارة وجوهراً اخرى؛ ومن وجهين!. فهذا غلط يقع فيه مَنْ لم يُميّز فصول الجواهر تمييزاً واضحاً، فيعتبر عندئذ الكيفية في الجوهر عرضاً، بحيث تصبح الجواهر أعراضاً لديه. بينا الجوهر هو «الشيء الذي حقيقة ذاته توجد من غير ان يكون في موضوع ألبتة... والعَرض هو الذي لا بدّ لوجوده من أنْ يكون في شيءٍ من الأشياء، حتى ان ماهيته لا تحصل موجودة إلاّ ان يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة(٤٥)».

فالأشياء اذن، إما جواهر وإما هي أعراض، والشيء لا يكون عرضاً إلاّ لافتقاره الى موضوع؛ والجوهر على عكس ذلك كما بسطنا.

ونلحظ تبايناً آخر هنا هو؛ ان الأجناس العالية لا توجد لها فصول مقوّمة؛ بل تنفصل بذواتها باعتبار انَّ لا أجناس فوقها. بينا الأنواع الدنيا لا توجد لها فصول مقسمة؛ ولكن توجد لها أعراض وخواص لتلك القسمة، وافتقار الأعراض للفصول المقسمة سببه هو عدم وجود أنواعٍ تحتها.. وتبقى هنا الأجناس المتوسطة، التي تمتلك الفصول المقوّمة والمقسمة معاً، من حيث ان فصولها المقوّمة هي التي تقسّم اجناساً فوقها، وفصولها المقسمة هي التي تقوّم أنواعاً تحتها!.

والأجناس العالية هذه؛ هل هي جنس واحد عالٍ؟ أو انها أجناس متعددة؟... الجواب، انها كثيرة دون ريب، ولولا كثرتها لما كانت بين

(٤٥) انظر: ابن سينا - كتاب المقولات، ص٤٦.

أيدينا هذه (المقولات) التي نبحثها الآن، والتي نجد ان جميع المعاني التي يصلح ان يُدل عليها بالألفاظ، وجميع موضوعات فكرنا لا تخلو عن أحد هذه العشرة: إما ان تدل على جوهر، كقولنا: إنسان وشجرة. وإما ان تدل على كميةٍ، كقولنا: ذو ذراعين. وإما ان تدل على كيفية، كقولنا: أبيض. وإما ان تدل على إضافةٍ، كقولنا: أب، وإما ان تدل على أينٍ، كقولنا: في السوق. وإما ان تدل على متى، كقولنا: كان أمسِ. وإما ان تدل على وضعٍ، كقولنا: جالس، وقائم، وإما ان تدل على الجدة والملك، كقولنا: منتعل ومتسلح، وإما ان تدل على يفعل، كقولنا: يقطع، وإما ان تدل على ينفعل، كقولنا: ينقطع[٤٦].

وجميع الأمثلة التي أوردها الفيلسوف لا تدل (باستثناء الجوهر) على ان المقولة دلالة إسم على معنى، بل دلالة الاسم على ذي المعنى - إذْ كان هذا أعرف - لأن قولنا ابيض ليس إسماً للكيفية، بل اسماً لشيءٍ هو ذو كيفية وهو الجوهر، ومن هنا فليست المقولة هي الابيض بل هي البياض. ويُقاس هذا على سائر المقولات الأخرى.

ويثير ابن سينا، في ضوء نظرته هذه، عدة أُمور؛ منها ما سبق ذكره وهو هل ان المقولات تستند كلها الى جنسٍ واحدٍ كالموجود مثلاً؟ فإنْ لم تكن كذلك، فهل يمكن أنْ يفرد الجوهر جنساً؛ ويُجعل العرض جنساً واحداً يعمّ التسعة؟ فإنْ لم يمكن هذا أيضاً، فهل من الممكن أنْ تُجمع المقولات في أكثر من اثنتين وأقل من عشرة؟... وثمّة سؤال آخر: هل تشتمل هذه المقولات على جميع أصناف الموجودات؛ بحيث لا يشذّ منها شيء عنها؟ أمْ انَّ هناك أشياء لا تدخل تحتها على الإطلاق؟.

تلك هي مشكلات وضعتْ في طريق البحث عن حقيقة المقولات ودلآلاتها.. وقد انتفتْ وحدتها الجنسية لتعددها بحدّ ذاتها، يضاف الى

---

(٤٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٥٧.

ذلك انَّ الوجود نفسه مقول على المقولات العشر، ولكن لا بطريق الاسم المتفق ولا الاسم المتواطىء، لأنَّ حال الوجود فيها ليس حالاً واحدة، بل يتميّز بالقبلية والبَعْدية: فمثلاً ان الجوهر قبل العرض في جميع الأحوال، وان الكمّ المنفصل أقدم من الكمّ المتصل، وان الوجود، لبعض المقولات، أشدّ ولبعضها أضعف. ومن هنا فأنَّ الموجود بذاته أحق بالوجود من الموجود بغيره. ولذلك وجود القارّ أو الثابت منها، كالكميّة والكيفية، أكثر حكماً من وجود مالا استقرار له؛ كمقولة الزمان ومقولة ينفعل - فمثلاً يمكنك ان تتصور معنى المثلث وانه شكل أولاً، دون ضرورة لتصوره بأنه موجود؛ لانَّ الشكل داخل في قوامه بالذات، من حيث أنه يتقوّم به خارجاً وفي الذهن كذلك، في حين ان الوجود أمر لا تتقوم به ماهية المثلث. لذا فأنَّ كل ما هو ذاتي للشيء لا يكون له بعلّةٍ خارجةٍ عن ذاته. ونخلص الى أنَّ اسم الموجود لا يقع على المقولات العشر بالتواطؤ، فالوجود اذن ليس بجنسٍ للمقولات، رغم ان الجنس يتميّز بدلالته على طبيعة الأشياء وماهياتها في أنفسها[٤٧]... أما اذا قيس الأمر الى العرض؛ فأنه لا يقوّم ماهيات المقولات التسع، لذا «لا يوجد في حدِّ شيءٍ منها أنّه عرض[٤٨]».

أما دعاوة أنَّ هناك أموراً أعمّ من المقولات؛ كالحركة مثلاً، من حيث انها تتناول الكيف والكم والأين، فانَّ الفيلسوف يردّ على هذا الرأي بما نصه[٤٩]:

«.. إنْ كانت هي (أي الحركة) مقولة أنْ ينفعل، فما زالتْ جنساً، وإن لم تكن مقولة ينفعل، فأنها لا يجب ان تكون جنساً، بل يجب ان

(٤٧) قارن: ابن سينا - المصدر السابق، ص٦٢.

(٤٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٦٦.

(٤٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٧٠.

تكون مقولة على أصنافها بالتشكيك. وأن يكون ذلك هو المانع من أنْ تجعل الحركة هي نفس مقولة أنْ ينفعل، إنْ امتنع؛ وإلاّ إنْ لم يكن هناك مانع من هذا القبيل، فمقولة ينفعل هي بعينها الحركة».

وأما دعاوة ان هناك اموراً مباينة للمقولات؛ ومنها مثلاً «المادة» و«الصورة» - فأن هذا الرأي مرفوض، بحكم نسبة المادة والصورة الى الجسم حيث انهما ليسا بسببين أو علتين لكون الجسم جوهراً، بل انَّ الجسم لذاته فحسب، لا لعلّةٍ من العلل ولا لسببٍ من الأسباب، لذا فان المادة والصورة هما من الجوهر ولا مباينة بينهما وبين المقولات.

١٥ - تُرىٰ - ونحن في هذه المرحلة من الحديث عن المقولات - ما هو **الجوهر**؟ الذي حدّه الموجود القائم بنفسه الذي هو ليس في موضوع(٥٠). وما هو الجوهر الذي أُعتبر الأصل الذي تُحمل عليه المقولات التسع الأخرى، وانه المقصود بالإشارة، والذي لا ضدّ له؟.

اختلفتْ الرؤية عند الحكماء في حقيقة الجوهر - فذهب بعضهم الى انَّ لفظة الجوهر اذا أُطلقتْ على الأجسام فحسب؛ يمكن أنْ تقال عندئذ على سبيل التواطؤ والجنس. أما اذا قيلتْ على معنى أعمّ من الجسم فعندذاك تطلق بطريق الاتفاق أو التشكيك، كما هو عليه حال الموجود باعتبار قَبْلية المادة والصورة على دلالة الجوهرية من حيث أنْ «المركّب والمفارق الذي هو سبب وجودهما وسبب قوام أحدهما بالآخر، هو أقدم من جميع ذلك(٥١)»... في الوقت الذي يرى فيه الفيلسوف أنَّ القاعدة الرئيسة التي أخذ بها هي كون الجوهر بصفة «انه الموجود لا في موضوع» - تقود حتماً الى فكرة أنْ لا تقدّم في الجوهر ولا تأخر، تماماً كالمعنى الذي نقوله عن الإنسان بأنه: ناطق؛ فان هذه الصفة لا

---

(٥٠) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص١٢٦.

(٥١) انظر: ابن سينا - كتاب المقولات، ص٩١.

تقدّم فيها ولا تأخّر أيضاً.

والمقصود بالجوهر هنا هو الشيء الذي له ماهيته وخاصيته في الأعيان، مشروطا على*أنْ لا يكون في موضوع - كما بسطنا - وان تكون هذه الماهية لحقيقتها جوهراً؛ كالانسان مثلاً، هو جوهر، لا لأنه موجود في الأَعيان نحواً من الوجود الخاص، بل لأنه انسان فحسب.

والجوهر؛ منه بسيط ومنه مركّب. والأول منهما في حالين: إما لا يدخل في تقويم المركب فيكون مفارقاً. وإما ان يكون داخلاً في تقويمه «كدخول الخشب في وجود الكرسي» - وهو ما نسميه عندئذ مادة، و«كدخول شكل الكرسي في الكرسي» - وهو ما نسميه صورة، أما الثاني، أعني المركب، فالغرض فيه الأشياء التي يركّب منها الجوهر، من حيث هي مادة وصورة معاً.

وتصنيف آخر يلحق الجوهر؛ هو أنّه: جوهر أول، وجوهر ثانٍ، وجوهر ثالث.

والجواهر الأُول يُقصد بها الشخصيات (أي الأمور الجزئية) - وهي، بالنسبة للأمور المشتركة، لها طبيعة واحدة - وليست الأولية هنا بدلالة الأولوية، لأن الجزئيات ليست أول في حقيقة جوهريتها، اذْ تلك الحقيقة للماهية التي لها[٥٢]. فهي اذن أُولىٰ بالجوهرية، لانها أول من جهة الوجود؛ أي من جهة حصولها في الأعيان لا في موضوع، ولانها لا تقال على كثيرين، بل هي تعبير عن الكائن المفرد من حيث هو موضوع مباشر لما يُحمل عليه من الصفات سلباً أو ايجاباً.

أما الجواهر الثواني؛ فهي التي تقال على كثيرين أيضاً، وتكون غالباً موضوعاً لقضيةٍ ما، كالانسان والقرد والفرس، فهي جواهر وكليات على

---

(٥٢) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٩٦.

سبيل التماثل فحسب، ويتميّز بعضها عن بعض، وتتفاوت: فالنوع منها أولى بالجوهرية من الجنس باعتبار أنّه أشدّ مشاركة للجواهر الأُول في ماهياتها، ودلالته عليها اكثر من دلالة الجنس. ولتوضيح هذا الذي يعنيه الفيلسوف: «فأنك إذا سألت: ما زيد وعمرو؟ فقلت: انسان، كان جوابا أتمّ من جوابك عنه بانه: حيوان. فهناك لا تكون قد وفيّتَ الماهية، بل يكون للسائل الى معاودة البحث سبيل[٥٣]»... وهكذا، فانَّ كل ما هو أشدَّ مشاركة للأول، من حيث كونه أولاً، يكون أقرب إليه، لأنه لا يتم تقدمه وتأخره إلاّ به، فهو اذن أولى بالجوهرية.

وهناك من الصفات ما هو أخص من العموم بالنسبة للجواهر الأُول؛ منها (الإشارة) - حيث هي دلالة حسية أو عقلية الى شيء بعينه لا يشركه فيها شيء غيره، بينا هذا لا يكون للجواهر الثواني (الكليات) باعتبار أنها لا تعيّن فيها.

وينبغي ملاحظة ان (الإشارة) اذا وُجهتْ الى زيد، فليست هي الى مطلق الانسان، ففرق بين (الانسان) و(زيد) - وإنْ كان الانسان محمولاً على زيد - ولولا الفرق لكان أبداً محمولاً على زيد فقط، وكان عندئذٍ كل انسانٍ زيداً! وهذا أمر مرفوض أصلاً.

وتتميّز خاصية الاشارة هنا، إنها للجوهر فحسب، رغم انها ليست لجميع الجواهر، كما أوضحنا، بحيث يمكن القول ان الاشارة شرط في مقولة الجوهر بالذات.

أما اذا عدنا الى خواص الجوهر الاخرى؛ وهو كونه «لا ضدّ له» - فالضّد هنا هو ما يطلق على كل موجودٍ في الخارج مساوٍ في

---

(٥٣) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٩٨.

قوته لموجودٍ آخر ممانع له. أو على موجودٍ مشارك لموجود آخر. في الموضوع معاقب له؛ بحيث اذا قام أحدهما بالموضوع لم يقم الآخر به[٥٤]. لذا قيل ان الضدّين لا يجتمعان، وقد يرتفعان، بخلاف النقيضين حيث أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان!.

وبهذه الدلالة، فأنَّ الجوهر لا ضدّ له، والاستقراء يُظهر لنا ذلك بوضوح، حيث انه لا ضدّ للانسان مثلاً ولا ضدّ للفرس.. أما ما تلحظه من ضدية الجسم الحار للجسم البارد؛ فتلك ليست ضديّة ذاتية بل عرضية، لأن المتضادين فيهما هما الحرارة والبرودة فحسب!.

وما دامَ الجوهر لا ضدّية فيه، فإذن لا يقبل خاصية الأشد والأضعف من حيث هو طبيعة واحدة. ولا تناقض بين هذا، وبين كون الجوهر قد يكون أولىٰ بالجوهرية من بعض «لأنَّ الأولىٰ غير الأشد، فان الأولىٰ يتعلق بوجود الجوهرية، والأشد يتعلق بماهية الجوهرية[٥٥]».

١٦ - ومن الحديث عن الجوهر، كمقولةٍ اولى تتركز حولها جميع المقولات الأخرى، ننتقل الى الكلام على المقولات التابعة؛ ومنها مقولتا الكم والكيف، حيث أسهب ابن سينا في الحديث عنهما، بينا أوجز في الاخريات المتبقيات. ثم عاود الاسهاب في الكلام على المتقابلات، أو ما نسميه اصطلاحاً (ما بعد المقولات) - أي التقابل والتقدم والمعية والحركة والملك - ونحاول نحن في دراستنا هذه انْ نوجز الطريق إليها دون إطالات لا نجد لها مبرّراً من ناحية الإيضاح او التحديد.

«فالكم» أصلاً هو ما يقبل القياس، وله صفات عامة أهمها: قبوله للتجزئية، ووجود العادّ فيه - أي ما يعدّه ويقدّر - واتصافه بقبول المساواة واللآمساواة. وهو على نوعين:

---

(٥٤) قارن: د.جيل صليبا - المعجم الفلسفي، بيروت ١٩٧٨، ٧٥٤/١.

(٥٥) انظر: ابن سينا - كتاب المقولات، ص١٠٨.

أ -كمّ متصل: وهو الذي رسمه أنْ يوجد لاجزائه حدّ مشترك بالقوة تتلاقى عنده وتتحد به، كالنقطة للخط[٥٦]، فما كان من أجزائه ثابتاً ومجتمعاً في الوجود سمي (امتداداً). فإنْ كانت اجزاؤه غير مجتمعة وليست قارّة بل في تجدّد دائم سمي (زماناً) - والحدّ المشترك بين أجزائه هو (الآن)، الذي يتصف بأنه غير ذي وضع. ومن هذا الكم المتصل وحيّزه تبدأ، في رأي الفيلسوف، الهندسة ويتشعب عنها التنجيم والمساحة وعلم الحيل (الميكانيكا) وعلم الأثقال[٥٧].

ب - كمّ منفصل: هو الذي لا يمكن ان يُفرض في أجزائه - لا بالقوة ولا بالفعل - حدٌّ واحد مشترك؛ كالعدد مثلاً في حال الانتقال من عددٍ الى آخر يليه، حيث لا نجد بينهما حدّاً مشتركاً[٥٨]. ومن هذا الكم يبدأ علم الحساب في رأي الحكيم، ثم يتشعب الى ما دونه من الموسيقى وعلم الزيجات (التقاويم).

وينبغي ملاحظة أنَّ الكمّ لكميّته قسمتان خاصتان؛ الأولى من حيث لها وضع في أجزائها، والثانية من حيث لا وضع لها. والمقصود بالوضع اسم مشترك يُطلق على ما إليه إشارة، كما يقال مثلاً انَّ للنقطة وضعاً، وليس للوحدة وضع. ويُطلق الوضع على احدى المقولات التسع التي أشرنا إليها. ويُطلق على معانٍ لا تتعلق بالمقادير ولا بالإشارة إطلاقاً.

ويؤكد ابن سينا، في هذا المجال، أنَّ الكم ذا الوضع هو المقدار، وأنَّ المقادير في الحقيقة ثلاثة، إلاّ إذا أُضيف إليها المكان فتصبح عندئذٍ

---

(٥٦) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص١٢٦.

(٥٧) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٠٨.

(٥٨) قارن: الساوي، عمر بن سهلان - كتاب البصائر النصيرية في علم المنطق، القاهرة ١٨٩٨، ص٤٨ - ٤٩.

أربعة. بينا يبقى الزمان والعدد والقول غير ذوات وضع[٥٩]. لذا تكون المساحة هي المقدار للكم المتصل، والعدّ هو المقدار للكم المنفصل. علماً أنَّ الكم المتصل لا يباين الكم المنفصل إلاّ بذاته؛ والعكس بالعكس.. فلا ضدّية اذن في الكم ولا في الكميات، باعتبار أنَّ الضدّية أمر عرضي بالنسبة للكميات، وليست من الكمّية في شيء.

وبانتفاء الضدّية عن الكم، يمكن نفي التضعّف والاشتداد، والنقصان والزيادة؛ بمعنى «ان كميّة لا تكون أشدّ وأزيد في انها كميّة، من اخرى مشاركة لها؛ فلا ثلاثة أشدّ ثلاثية من ثلاثة![٦٠]».

وللفيلسوف عرضٌ طويل وطريف عن الضدّية ودلالتها، اكتفينا بالإشارة الى فحواه، وللباحث العود إليه في مظانّه من كتب المنطق السينوي.

ونعود بالحديث الآن الى مقولة (الكيف) - حيث يقرّر ابن سينا انَّ الكيف أشهر من الكيفية، لأن اسم الكيفية أُشتق منه، وكذلك هو أشهر من الكيفية اذا قيس الى الشيء ذاته من حيث هو شيء، لا من حيث هو سؤال وجواب. لأنَّ السبيل إليه هو الحسّ، والحسّ عادة لا يميّز الكيفية مفردة. بل «يتناولها مع الشيء المتكيّف بها، ومع المقدار الذي يلحقها بسببه تناولاً واحداً غير مُفصّل، ثم بعد ذلك يحصل ما يُتخيل.»

والكيفية عموماً هي هيئة قارّة في الشيء الذي لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته. وعند تحليل هذا التعريف الى مضامينه المقصودة نصل الى الأمور التالية:

---

(٥٩) قارن: ابن سينا - كتاب المقولات، ص١٣٠.

(٦٠) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٤٢.

١ - إنَّ لفظة (الهيئة) في التعريف تشمل الأعراض كافة دون استثناء.

٢ - إنَّ مفهوم عبارة (قارّة في الشيء) يقود الى عدم ضمّ الهيئات غير القارّة؛ كالحركة والزمان والفعل والانفعال.

٣ - إنَّ دلالة (لا يقتضي قسمة) الغرض منها حذف طبيعة الكم واخراجها.

٤ - إنَّ معنى (لذاته) يقصد منه إدخال الكيفيات المقتضية للقسمة. أما النسبة فحسب مواطنها المقتضية لها.

وللكيفيات مظاهر أربعة أشار إليها الفيلسوف بنحوٍ من التفصيل والتوسّع والنقد، يمكن حصرها على الوجه التالي:

أ - الكيفيات المحسوسة، ويسميها ابن سينا كيفيات انفعالية من حيث انها تلتئم عن أفعال وانفعالات.

ب - الكيفيات الكمية؛ أي التي تعرض للكم، سواء كان كمّاً منفصلاً أو متصلاً (حسب ما بسطنا من دلالة الكمين سابقاً).

جـ - الكيفيات الاستعدادية وهي استعداد أو فعل للقبول أو للدفع او النفي فحسب.

د - الكيفيات النفسية - وهي نوعان: إما طبيعية متولدة من داخل، وراسخة ثابتة في الشيء الذي توجد فيه.. وإما مقتناة، غير راسخة، يمكن اطراحها والتخلي عنها عند عدم الحاجة إليها. ومثال النوع الأول (الملَكة) من حيث انها عسرة الانحلال، ومثال النوع الثاني (الحال) من حيث انها سهلة الانحلال.

وتتشعب الكيفيات الى قسمةٍ اخرى ندعوها بالكيفيات الأولية،

والكيفيات الثانوية (باصطلاح المحدثين) - فدلالة الأولى عند القدماء، ومنهم ابن سينا، هي الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة. أما دلالة الثانية؛ فهي ما اشتق من الأولى من حالاتٍ ودرجات مختلفة ومتباينة.

وحذارِ أيضاً أنْ نقع بما وقع فيه بعض الباحثين العرب حين تصوّر أنَّ النقد اللاذع الحادّ الذي يوجهه الفيلسوف لطبيعة المواقف في مقولة الكيف والكيفية، انه موجّه الى ارسطوطاليس بالذات، بحيث ان الحكيم- في رأي اولئك الباحثين - صفعَ المعلم الأول بيد، ثم صافحه باليد الأخرى!.

أقول إنَّ هذا هو الخلط بعينه بين مستويين لا ينبغي الخلط بينهما؛ فالشيخ الرئيس ابن سينا يوجّه نقده ومناقشته الجادّة، ويستنفر كُل قوىٰ أصالته البارعة في الرد على نزعات الشُرّاح فحسب، وعلى اولئك المجهولين غير المعرّفين في كتبه، الذين استطالوا فأطالوا في أمورٍ لا تستأهل كل هذا التعليق، فظهر الخطأ في أحكامهم وأقوالهم؛ وأبان هو سبيل الحق في هذه الآراء.. وعلى الرغم من أنَّ مباحث هذه المقولة لا تخلو من تعقيدٍ وغموض، فحديث الفيلسوف ينصب أساساً على ما ذكرناه، وليس في الموقف ما يقود الى دعاوة التراجع أو التناقض اطلاقاً. لأن ابن سينا - كما عرفناه فكراً وقلماً - لا يتردد في اعلان التمسك بأفكار المعلم الأول، موضحاً حقائقها بالشكل الذي يراه؛ حتى لو أدىٰ ذلك الى دَفْع رأيه وتقديم رأي ارسطوطاليس. وتلك سِمة تميّزَ بها الحكيم في ابحاثه ومناقشاته؛ سواء في كتاب (الشفاء) او كتبه الأخرى، فهو لا يألو جهداً من الإشارة - خاصة في موضوعات المنطق - الى انَّ ما ذكره (صاحب المنطق) «هو التام الكامل، والميزان الصحيح، والحق الصريح!».

١٧ - ذلك تنبيه كنا نود الاصحار به. ونعود ثانية الى المقولات

واوضاعها، مشيرين اشارات موجزةٍ لبعضها. ومنها مقولة (الأين) ومقولة (متىٰ).

أما (الأين) فهو «كون الجوهر في مكانه الذي يكون فيه؛ ككون زيد في السوق[٦١].» - بمعنى حصول الجسم في المكان أو الحيّز الخاص. وهذا الأين هو جنس لأنواع، فهناك اين فوق وأين تحت وهكذا. ومنه ما هو حقيقي أولي، أي كون الشيء في المحل الحقيقي له. ومنه غير حقيقي يعاكس الأول. ومثاله: الدار، وبغداد، وباريس - كقولنا: زيد في بغداد، فهو حيّز لا يتصف بأنّه خاصّ بزيدٍ فحسب، بل يتصف بالعموم.

ومن الأين ما يكون مأخوذاً بذاته مثل كون النار فوق. ومنه ما هو عارض له، ومثاله: الحجر في الهواء. ومنه ما له اضافة ككون الهواء فوق بالقياس الى الماء. ومنه أين جنسي وهو الكون في المكان. ومنه نوعي كالكون في الهواء[٦٢].

أما مقولة (متىٰ) فهي «كون الجوهر في زمانه الذي يكون فيه، مثل كون هذا الأمر أمسِ[٦٣]» أي نسبة ما للشيء الى الزمان، سواء كان الوقوع في الزمان أو في أطرافه.. واذا قيستْ هذه المقولة الى الزمان بالذات، فالنسبة إليه إما ان تكون مطابقة للشيء بلا فَضْل؛ كما نقول مثلاً: عند الغروب، أو وقت الزوال، أو تكون أعمّ من هذه المطابقة كقولنا مثلاً: إنَّ ثورة العراق ضد الانكليز كانت عام ١٩٢٠ للميلاد.

وينبغي أخيراً التأكيد بأن المقولتين السابقتين لا يصح فيهما التركيب اطلاقاً.

---

(٦١) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص١٢٨.

(٦٢) انظر: ابن سينا - كتاب المقولات، ص٢٢٨ - ٢٢٩.

(٦٣) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص٨١.

١٨ - وفي نهاية المطاف لهذا التحليل الموجز للمقولات، أود الحديث عمّا يسميه ابن سينا بـ(المتقابلات) ويقصد به موضوع (ما بعد المقولات) من مباحث التصورات - ويتضمن التقابل والتقدّم والمعية والحركة والمِلْك - كما أشرنا من قبل -

والمتقابلان «هما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحدٍ من جهةٍ واحدة في زمانٍ واحدٍ معاً.»[٦٤] وهذا ما يسمى في لغة المناطقة بـ(تقابل الحدود) حيث تعارفوا على اعتبار التناقض هو أول صورة من صور التقابل بين الحدود. وقد عُرّف الحدّان المتناقضان على انهما حدّان يستوعبان جميع المجال الذي يشيران إليه، دون أن يستوعب واحداً منهما فحسب.. بمعنىً آخر انه لا يمكن حملهما بالايجاب على موضوعٍ واحد في الآنِ نفسه؛ وفي مجالِ قولٍ معيّن.

والتقابل المنطقي في الحدود هو على أربعة أنماط:

أ - تقابل السلب والايجاب، أو ما يسميه الفيلسوف النفي والاثبات كالحصان واللاحصان!

ب - تقابل المتضايفين، حيث لا تعاقب على موضوع، أو اشتراكهما في موضوع مثل الأبوة والبنوة.

جـ - تقابل الضدين، مثل السواد والبياض.

د - تقابل العدم والملكة، مثل العمى للبصر، حيث ان المَلَكة يمكن أنْ تستحيل الى العدم؛ أما العدم فلا يمكن ان يستحيل الى الملكة[٦٥].

ولا يُقصد بالتقابل، كما يقول الفيلسوف، «حال كل غيرين متباينين كيف اتفق، بل؛ أما الأول من التقابل فهو تقابل الأيس والليس وذلك

---

(٦٤) انظر: ابن سينا - كتاب المقولات، ص٢٤١.

(٦٥) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٥٥.

موجود في الجوهر والعرض... وأما ما بعد ذلك، فشرط المتقابلين ان يكونا في موضوعٍ واحدٍ، جنسي أو نوعي، على انها فيه لا عليه... أما العلاقة والملازمة فهي اضافة تُلزم، إما أحدهما، فيلحق الآخر غير لازم على ما هو الحال في بعض ذوات الاضافة... أو تُلزم كليهما فيكونان به متضايفين من حيث اللزوم[٦٦]. ».

وأما المفارقة بين المضادّ والمضاف؛ فيمكن حصرها بوجهين هما:

١ - ان الماهية تطلق على المضاف بالقياس فحسب. بينا ليس الأمر كذلك بالنسبة للمضاد. فنحن لا نقول مثلاً: إنَّ الخير انما هو خير لأجل قياسه الى الشر، بل نقول: إنَّ الخير مضاد للشر. لذا فمن حيث هو مضاد، فهو مضاف.

٢ - ان المتضادات تتصف بصفتين؛ الأولى عدم تعري الموضوع فيها من أحد الطرفين، بحيث لا يكون بينهما واسطة. والأخرى عكس الأولى؛ أي جواز تعري الموضوع عنها، فيكون بينهما واسطة. ومثال الأولى الصحة، وهي ملكة في جسم الحيوان عموماً، تصدر عنها أفعاله الطبيعية المألوفة. ومثال الأخرى، السواد الصرف والبياض الصرف؛ فإنَّ بينهما وسائط ألوانٍ، تختلف درجة وحدّة[٦٧].

ويُلخص الحكيم الموقف بشكلٍ مكثّفٍ ودقيق فيقول: «إنَّ الأضداد الحقيقية هي الأمور التي تشترك في موضوع واحد، وكل واحد منها له معنى؛ كالبياض والسواد - ليس كالسكون والحركة - ويكون الاثنان المتقابلان منها لا يجتمعان معاً، بل يتعاقبان، وبينهما غاية الخلاف... وأما العدم والملكة، فالحقيقي من العدم أنْ يكون الشيء معدوماً في

(٦٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٤٩.

(٦٧) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٥٥.

الموضوع القابل لوجوده بطباعه من حيث هو كذلك، سواء كان المعدوم ما سميته ههنا ملكة أو شيئاً آخر، وسواء عادَ أو لم يعد، وسواء كان قبل الوقت أو بعده، أو فيه. ومنه ما هو أهم من ذلك، وهو عدم الشيء عمّا في طبيعةٍ من طبائع الموضوع أنْ يقارنه؛ شخصية كانت تلك الطبيعة، أو نوعية؛ كالخُرس الأصلي، أو جنسية كالأنوثة[٦٨]. ».

١٩ - الى هنا ينتهي كلام الفيلسوف عن المتقابلات ليبدأ حديثه عن فكرة التقدم والتأخر باعتبارها من الاضافات التي تلحق المقولات أيضاً.

وللتقدم، في مفهومه المنطقي، عدة أوجه وأقسام: منها التقدم بالزمان؛ فأن الأكبر سناً أقدم من الأحدث سناً، بمعنى ان المتقدم يكون في زمانٍ لا يكون المتأخر موجوداً فيه، كتقدم ابن سينا على ابن رشد مثلاً. ومنها التقدم بالطبع، وحدّه « هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود، كحال الواحد عند الاثنين، فأنه إنْ كانت الاثنينية موجودة فالوحدة موجودة، ولا ينعكس مكافئه[٦٩]. ». ومنها التقدم في الرتبة - وهو كون المتقدم أقرب الى مبدأ معيّن، مثل الجنس الأعلى في حكم الجنسية، والنوع الأدنى في حكم النوعية. ومنها ما يكون دون الأجناس والأنواع، كتقدم الجسم على الحيوان، أو تقدم الصف الأول على الثاني. والأمر هنا نسبي واتفاقي ليس غير، «لأننا في اعتبار التقدم في المرتبة لا نلتفت الى حال الشيء في نفسه ولا الى حاله من جهة استعمالنا، بل انما نلتفت الى حال نسبته الى طرفٍ ينتهي إليه[٧٠]. ».

(٦٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٦٤ - ٢٦٥.

(٦٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٦٦.

(٧٠) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٦٨.

ومن هذه الأوجه التقدم بالشرف، أي أنْ يكون للمتقدم زيادة شرف على المتأخر، كقولنا ان العارف متقدم على الجاهل. ومنها أيضاً التقدّم بالعلّية (وهو مبحث ميتافيزيقي سيتناوله الفيلسوف في مباحث ما بعد الطبيعة) - أما هنا فالغرض منه ان السبب متقدم على المسبَّب، رغم ان وجود أحدهما لا يكون إلاّ بوجود الآخر. وليس التقدم بالطبع بل من الناحية الوجودية فحسب.

أما (المعية) فالمقصود منها كل أمرين لا يتقدم أحدهما على الآخر ولا يتأخر؛ فهما (معاً) - وتُطلق على الزمان وعلى الطبع، فهي إذن زمانية ومنطقية. وتستعمل في الزمان على حالين: مطلقة؛ كوجود الأشياء في زمنٍ متجانس الاجزاء (كالديمومة) مثلاً، ونسبية، كوجود الأشياء في زمنٍ متفقٍ عليه (علماً بان الفيلسوف لم يصرّح بشكلٍ واضح بهذه المعية).

٢٠ - وأخيراً وليس آخراً؛ فجميلٌ من ابن سينا محاولته هذه في تبرير موقفه - الذي أشرنا اليه سابقاً - من الحديث عن المتقابلات، في موضوعٍ يتعيّن فيه عدم الخروج على دلالة المقولات كما اراد. فكان استطراده حقاً أوسع من أنْ يلم به اختصار أو ايجاز.

مقدمة في منطق القضايا

مقدمة في منطق القضايا

٢١ - وكما أسلفنا من قبل، فانَّ المنطق السينوي اهتم وبشكلٍ خاص بنظرية التعريف أولاً، وبمنطق القضايا ثانياً - الذي هو ضربٌ من ضروب الاستدلال الاستنباطي، باعتبار انه قولٌ مؤلف من أقوال اذا وضعتْ لزم عنها بذاتها، لا بالعرض، قولٌ آخر غيرها؛ اضطراراً[٧١]، ولا يستقيم القياس ولا يلتئم إلاّ اذا تقدمته مفاهيم عديدة منها (العبارة) لأنها قضية من الناحية الشكلية لها حكمها، ولها حدودها وأنواعها، وكمّها وكيفها. ولأن موضوع (العبارة) أيضاً يتقدم على القياس من الناحية التعليمية والتنسيقية، لذا كانت المقدمة لمنطق القضايا مسايرة لطبيعة المنهج كذلك. وتعتمد أصلاً على (العبارة) التي هي «كلامٌ في القول الجازم الحملي البسيط من جهة تأليفه لا من جهة مادته، وفي أصناف الأقاويل الحملية الجازمة البسيطة المتقابلة من جهة تأليفها». فحسب[٧٢].

فمبحث (العبارة) - منذ صاحب المنطق ارسطوطاليس - يتعامل مع الاسم والكلمة (= الفعل) والألفاظ الدالّة عليها مقرونة باللغة، دون أنْ يمسّ جانباً من المقولات وأصنافها. لذا كان لهذا المبحث تأثيره واسهاماته في تكوين النحو العربي، سواء اعترف بعض النحويين العرب بذلك، أو أنكر هذا التأثير، يبقى «كتاب العبارة» يلعب دوره

(٧١) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص٤٧.

(٧٢) قارن: الفارابي - شرح كتاب ارسطوطاليس في العبارة، تحقيق كوتش وستانلي اليسوعيين، بيروت ١٩٧١، ص١٧، ٢١.

المنطقي في بناء لغة النحو وتأصيلها قديماً وحديثاً.

٢٢ - وموضوع البحث في (العبارة) يتطرق، وبشكلٍ أولي، الى معرفة التناسب بين الأشياء وتصوراتها، وألفاظها المركبة والمفردة، وتعريف المصدر وتعلّق الكلمة والأسم المشتق به، وحال الكلمة المحصّلة وغير المحصّلة، وتمييز الخبر عمّا سواه. ثم تعريف القول الجازم البسيط، ودلالة الايجاب والسلب، وتعريف أصناف القضايا، وتعريف التقابل والتناقض والتداخل.. ومن ثمّة الكلام على القضية ودلالتها ولواحقها وأحوالها وأنواعها وتقابلها.

وفي حال المقايسة شكلاً ومضموناً؛ بين كتاب العبارة لابن سينا، وكتاب العبارة لارسطوطاليس - نجد الأول أغزر مادة وليس شرحاً للثاني ولا تعليقاً عليه، وهو أوسع مؤلف لابن سينا في منطق القضايا(٧٣).

ولستُ الآن بصدد تقديم دراسةٍ مفصلة عن منطق العبارة وموضوعاته المختلفة - بل أعمل جاهداً في اقتناص السمات المهمة التي تلفت نظري في موسوعة ابن سينا المنطقية، سواء في كتاب الشفاء أو الاشارات والتنبيهات أو النجاة أو رسائله الأخرى.

ففي حديث الفيلسوف عن التناسب بين التصورات والألفاظ، نجده يتدرج بشكلٍ تعليمي فيبدأ الكلام على المعرفة الانسانية وانها قوة حسية ترتسم فيها صور الأمور الخارجية متأدية عنها الى النفس، ثم حاجة هذه الطبيعة الانسانية الى المحاورة وتبادل الخبرات، ومحاولتها اختراع شيءٍ يتوصل به الى ذلك، «ولم يكن أخفَّ من ان يكون فعلاً، ولم يكن أخفَّ من ان يكون صوتاً، لأنَّ الصوت لا يستقر ولا

---

(٧٣) قارن: ابن سينا - كتاب العبارة، القاهرة ١٩٧٠، مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور، ص(ط).

يزدحم[٧٤] ». – وأدّىٰ هذا، في نهاية الشوط، الى ضربٍ آخر من الحاجة، غير النُطق، فأُخترعتْ اشكال الكتابة. فما كان منها (خارجاً) بالصوت بدلالة النفس ومعرفتها سُمي آثاراً، وما بقي في النفس سُمي معانياً، والكتابة عموماً تدل على اللفظ من حيث أنّ تركيب اللفظ يحاذيها، سواء أكان اللفظ متأتّياً عن إلهام إلهي، أو عن طبع وتطبع «كما سُميتْ القطا؛ قطا، بصوتها» – أو عن اختيار أُصطلح من قبل مجموعةٍ معينة من الناس، فهو (اعني اللفظ) يدل على نحوٍ من التواطؤ بين المجتمعات البشرية.. ودلالة اللفظ هي إرتسام في الخيال الانساني لمسموع إسمٍ ظهر له في النفس معنىً، بحيث تدرك.تلك النفس أنَّ هذا المَسموع لهذا المفهوم؛ كلّما أورده الحسّ متتابعاً اقتنصتْ معناه[٧٥].

وليس للكتابة دلالة آثارٍ بدون ألفاظٍ تكون هي وساطتها في التعبير. فمثلاً لو فرضنا هذه الدلالة ونفينا الألفاظ، لأصبح لكل فعلٍ كتابة معينة، بحيث عادت «للحركة كتابة، وللسكون اخرى وللسماء اخرى وللأرض اخرى، وكذلك لكل شيء[٧٦] »، ولكن هذا ليس بالأمر السهل، لذا وجد الإنسان أنَّ خير طريق له هو ان يقصد الى (الحروف) الأولى القليلة العدد، واضعاً لها أشكالها بحيث لا يكون من المتعذر حفظها وتذكّرها، « فإذا حُفظتْ حُوذي بتأليفها رقماً، تأليف الحروف لفظاً، فصارت الكتابة بهذا السبب دليلاً على الألفاظ أولاً؛ وذلك أيضاً دلالة على سبيل التراضي والتواطؤ، فلذلك أُختلف[٧٧] ».

والألفاظ بحدّ ذاتها تتفرع الى قسمين؛ ألفاظ مفردة ليست بصدق

(٧٤) انظر: ابن سينا – كتاب العبارة، ص١ – ٢

(٧٥) انظر: ابن سينا – المصدر السابق، ص٤.

(٧٦) انظر: ابن سينا – المصدر السابق، ص٤.

(٧٧) انظر: ابن سينا – المصدر السابق ص٥

ولا كذب، وألفاظ مركبة. وما يحتمل الصدق او الكذب هو (الحكْم) الذي يُثبت أمراً أو ينفيه، ولا يدخل فيه الاستفهام ولا الطلب ولا التمني.

ولهذه الألفاظ مؤشراتها المتعينة كدلالة (الاسم) ورسمه، و(الكلمة) ومفهومها - حيث يعتبر الفيلسوف أنَّ الاسم ليس إسماً بذاته، بل يكون كذلك عند الدلالة عليه بصفةٍ خاصة، أما هو - كلفظةٍ مجردة - «فأنه ولا جزء منه يدل[٧٨]».

ونلمس في حديث ابن سينا المفصّل هذا نحواً من الجمع بين مفاهيم المنطق واللغة بصدقٍ واخلاص.

أما (الكلمة) فدلالتها زمانية، لأنها ترتبط بحركةٍ معينة لها. لذا فالمقصود اذن بدلالة (الكلمة) هي الفعل.. يقول الحكيم: «الكلمة هي ما يسميها أصحاب النظر في لغة العرب (فعلاً) - وقد كانت الكلمة في الوضع الأول عند اليونانيين انما تدل من الزمان على الزمان الحاضر، ثم اذا أُريد أنْ يدل بهذا على الزمان الماضي او المستقبل قُرن بها زيادة مع حفظ الأصل[٧٩]. وأما العرب فلم تجرِ لهم العادة بافراد كلمة للحاضر، فأن شكل الكلمة التي للمستقبل هو بعينه شكل الكلمة التي للحاضر؛ فيقال «إنَّ زيداً يمشي، أي في الحال، ويمشي، أي في الاستقبال. فإذا حاولوا زيادة البيان قالوا «إنَّ زيداً هو ذا يمشي، فاقتضى الحال الحاضر. أو قالوا: سيمشي، أو سوف يمشي، فاقتضى الاستقبال. ويكون ذلك بالحاقٍ يلحق به[٨٠]».

ولا بُدّ لنا من الإشارة هنا إلى أنَّ هذا الذي قرّره ابن سينا من

(٧٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٢.

(٧٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٨.

(٨٠) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٨.

غلبة طبيعة الحاضر على التقسيمين الآخرين للزمان، لعب دوره الكبير في الفلسفة اليونانية وحضارتها، وفي تحديد مفاهيم الزمان ومقاييسه بشكلٍ يختلف أساساً مع مفهوم الزمن الذي ظهر مع الأديان التي جاءت بعد الفلسفة الاغريقية كالمسيحية والاسلام، وسيكون للفكر العربي زمانه الخاص به في الدلالة الفلسفية.

٢٣ - وأعود الآن مع الفيلسوف؛ حيث يرى أنَّ لغة العرب لا تفترض في كل ما يُسمىٰ فعلاً أنْ يكون كلمة، ويسوق حديثه بشكلٍ من التفصيل، فيه طرافة ودقة، رأيتُ أنْ أسوقه أنا بدوري للقارىء نصاً لا فحوى.

فاسمعه يقول:

فمثلا «أمشي ويمشي؛ فعل وليس كلمة مطلقة، وذلك لأنَّ الهمزة دلّتْ على موضوعٍ خاص، وكذلك الياء - فصار قولك: أمشي أو مشيتُ صدقاً أو كذباً، وكذلك: يمشي ومشيت. وكأن ذلك في حكم قولك: أنا أمشي، وأنت تمشي، وأنا مشيتُ، ومفهومها مفهوم واحد. وهذا بالحقيقة موضع نظرٍ، فإنَّ هذه اللفظة لا تخلو إما أنْ تكون مفردة أو مركبة، فإنْ كانت مفردة فلا ينبغي ان تكون صادقة أو كاذبة؛ فقد جزمنا القول على أنَّ الألفاظ المفردة لا صدق فيها ولا كذب، وإنْ كانت مركبة فيجب ان يكون لها أجزاء دوالّ. فهب أنَّ الهمزة من قولنا: أمشي، دلّتْ على معنىٰ، والتاء من: تمشي، دلّتْ على معنى، فالباقي جزء وليس يدل على معنى بوجهٍ من الوجوه؛ فإنَّ اللفظة المركبة من ميم ساكنة مبتدأ بها، ثم شين، ثم ياء؛ إما أنْ لا يكون لفظاً بنفسه ألبتة، إنْ كان حقاً ما يقال من أنَّ الساكن لا يُبتدأ به، أو يكون لفظاً لا يدل على معنىً من المعاني إنْ أمكن أن يُبتدأ به، كما قد يجوز الابتداء بالساكن في لغاتٍ كثيرة. ولا يبعد أنْ يظن أنّه إنْ

كان (أمشي) مركباً أو في حكم المركّب، فسيكون: يمشي أيضاً، الذي لا صدق فيه ولا كذب، مركباً، فإن الياء تدل على غائب، وليس التعيين بشرطٍ في ان يكون الدّال دالاً؛ فإنك إذا قلت: انسان، دللتَ وإنْ لم تعيّن، ولا فرق بين قولك: يمشي، و[بين] قولك: شيء ما يمشي، فستكون الكلمات المستقبلة كلها مركبات، ولا تكون ألفاظاً بسيطة. وكذلك لقائلٍ أنْ يقول: إنَّ الاسماء المشتقة أيضاً مركبة أو في حكم المركبة، فانّها محصّلة من مادة هي حروف المشي، ومن صورة قُرنتْ بها فصارت دالّة به على موضوع غير معين. فلها جزءآن: جزء يدل على معنى وهو المادة، وجزء يدل على آخر وهو الصورة[٨١]».

ذلك هو رأي ابن سينا الفيلسوف، وقد لا يرضاه النحويون، ولكنه يبقى في دلالته المنطقية يحمل عنصر الجدّة والإبتكار بالنسبة لدلالة الفعل العربي من وجهة نظر (حكيم عالِم)!.

٢٤ - وعند العود الى أصناف القضايا؛ نجد الشيخ الرئيس يقسّمها الى ضربين - كما فعل المعلم الأول من قبل - هما:.

أ - القضايا الحملية.

ب - القضايا الشرطية.

وكلاهما يدخلان تحت مضمون التركيب الخبري، فما كان من الخبر حَمْلاً؛ فهو الذي يحكم فيه عندئذ بأنّه معنى محمولٌ على معنى، أو ليس بمحمولٍ عليه، كالعبارة القائلة: «إنَّ الانسان حيوان» - فالإنسان هنا هو الموضوع، والحيوان هو المحمول.

أما ما كان من الخبر شرطاً، فهو الذي يؤلف من خبرين قد أُخرج كل واحد منهما عن خبريته، ثم قُرن بينهما، على سبيل أنَّ أحدهما يلزم

---

(٨١) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٨ - ١٩.

الآخر ويتبعه؛ فيكون هو الخبر الشرطي المتصل. أما اذا اختلفا وتباينا، فهو الخبر الشرطي المنفصل.. ومثال المتصل: «اذا وقع خط على خطين متوازيين، كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة» - فلولا لفظتا (اذا) و(كانت) لأصبح كل واحدٍ من القولين خبراً بنفسه. ومثال المنفصل: «إما أنْ تكون هذه الزاوية حادّة أو منفرجة أو قائمة» - فاذا حذفنا (إما) و(أو) كانت هذه اكثر من قضية مفردة[٨٢].

ثم يقّرر لنا الحكيم رأيه عن الايجاب والسلب، أو النفي والاثبات، محللاً إياهما بشكلٍ يكاد يلتقي مع الدراسات المنطقية والنفسية الحديثة[٨٣]، حيث يرى أنَّ الاثبات هو إيجاب النسبة، أو ايقاع شيء على شيء.. واما النفي فهو انتزاع النسبة، أو انتزاع شيء من شيء. ويرى الفيلسوف ان للإثبات قَبْلية على النفي، لانَّ الأول إيجاب ووجود، بينا الثاني نفي وسلب.

أما ما يخص تقابل القضايا - سلباً أو ايجاباً - فان القضيتين المتقابلتين يكون موضوعهما ومحمولهما واحداً بالنسبة للأمور التالية: في المعنى والاضافة والقوة والفعل، والجزء والكل، والمكان والزمان، والشرط[٨٤]، وما تناقض من هاتين المتقابلتين من القضايا، فهما يتقابلان بالإيجاب والسلب تقابلاً يجب عنه لذاته أنْ تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة.. ويفصل ابن سينا الكلام على القضايا مؤكداً ان القضيتين المتضادتين لا تصدقان معاً، وقد تكذبان معاً. والمتضادان في

(٨٢) انظر: ابن سينا - الاشارات والتنبيهات (قسم المنطق)، ص٦٤.

(٨٣) انظر: ابن سينا - كتاب العبارة (مقدمة الدكتور مدكور) ص(ك).

(٨٤) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص٢٦ - وذهب شهاب الدين السهروردي الى ردّ أنواع القضايا كلها الى قضيةٍ واحدة. وكان لموقفه هذا أثره الواضح في مباحث الاستدلال المباشر.
قارن: د.علي سامي النشار - المنطق الصوري، القاهرة ١٩٥٥، ص٢٨٦ - ٢٩٠.

الألفاظ أو القضايا لا يجتمعان، وقد يرتفعان، كما بسطنا من قبل.

٢٥ - ذاك هو حديث الفيلسوف عن منطق العبارة، اخترنا منه بعض إشاراته وتنبيهاته محللين إياها، وتركنا عرضه الواسع لدراساتٍ اخرى في المستقبل.

قیاس و استدلال قیاسی

قياس واستدلال قياسي

٢٦ - وفي إشارةٍ سابقةٍ لنا بخصوص منطق القضايا، أو ما يُعرف بالقياس؛ الذي هو ضربٌ من ضروب الاستدلال الاستنباطي - كما بسطنا - من حيث انه قولٌ مؤلف من أقوال، اذا وضعت تلك الأقوال لزم عنها بذاتها، لا بالعرض، قولٌ آخر غيرها، اضطراراً.

ومبحث القياس من المباحث الرئيسة بالنسبة للمنطق السينوي؛ سواء ما يتعلق منه بالشكل، أو بالقياسات البرهانية[٨٥]. حيث يلعب دوراً فعّالاً في بناء الأشكال المنطقية وصياغاتها الحَمْلية على اختلاف صورها المتطورة، مع ما جدّد من أُصولها وفروعها الفيلسوف ابن سينا.

وعلى الرغم من أنَّ القياس يتصفُ بالصُورية البحتَة، فانَّ تأثيره لا يزال قائماً بالنسبة للمفاهيم المعاصرة، والدراسات الجامعية. خاصة فيما يُدعى (منطق القضايا) - حيث نجد وشائج القُربى بينه وبين المنطق الرياضي الحديث؛ لانها يقومان معاً على أساسٍ من نظرية العلاقات وفكرة الأصناف والأنواع[٨٦].. وقد أُثيرت حول القياس إشكالات عديدة، سواء عند الاسلاميين أو غيرهم، كما ظهر ذلك مثلاً في أعمال شهاب الدين السهروردي ونقده لأشكال القياس وردّها جميعها الى الضرب الأول من الشكل الأول منه[٨٧]. وكذلك ما ظهر في أعمال بعض

(٨٥) قارن: ابن سينا - كتاب القياس (موسوعة الشفاء الفلسفية) القاهرة ١٩٦٤، ص٣ حيث يقول الفيلسوف: «قصدنا الأول وبالذات في صناعة المنطق هو معرفة القياسات البرهانية، ومنفعة ذلك لنا هي التوصل بهذه الآلة الى اكتساب العلوم البرهانية».

(٨٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق (مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور ص٢)

(٨٧) قارن: شهاب الدين السهروردي - كتاب حكمة الاشراق ٢١٦ - ٢٦١

الباحثين المحدثين من شرقيين وغربيين - وأذكر منهم، لا على سبيل الحصر بل الإشارة فحسب، الاساتذة كينز في كتابه (المنطق الصوري) وطومسن في كتابه (قوانين الفكر) واوبرفج في كتابه (المنطق).. ولستُ الآن بصدد إيراد مواقفهم وآرائهم، بل نحن في سبيلٍ آخر نقصد منه تقديم نظرية القياس السينوية في تحليلٍ موجز لها.

فلقد كانت هذه النظرية تُعتبر في دراسات الفيلسوف سبيلاً لاحباً لاقتناص المعرفة الصادقة اليقينية من الناحية الشكلية على أقل تقدير، باعتبار سلامة وصحة الاستقراء المنطقي الكامل الذي يبلغ الانسان بتطبيقه (في رأي القدماء) مبلغ اليقين المطلق!... وتلك مفارقة فاتتْ على ابن سينا والمناطقة العرب حين لم يستشعروا بعمق دلالة الاستقراء الناقص ومطابقته لقواعد العلم التجريبي، فتمسكوا بالأول صراحة، وتهرّبوا عن الثاني؛ رغم طبيعة مواقفهم التجريبية في العلم بما لا يدع مجالاً لإنكار تعاملهم مع الاستقراء الناقص في مجالاتٍ متعددةٍ من المعرفة العلمية، خاصة في تطبيقات مناهج علم البصريات وعلم أُصول الفقه، وغيرهما.

٢٧ - وعوداً الى القياس في منظور المنطق السينوي، نجده يمثّل عملية عقلية ذاتية لا تتعلق بالعالم الخارجي؛ لا من حيث الحركة ولا من حيث التطور، بل هو محض مقدمات تعتمد طريقاً خاصاً في التركيب (سنوضحه قريباً) - ولا تستعين تلك المقدمات بالمادة بمعناها الطبيعي، لأنَّ المادة لا تتعلق بشكلية قواعد هذه العملية العقلية الخالصة، ولأنَّ القياس - من جهةٍ اخرى - سبيله أنْ يبدأ ممّا هو أعمّ وأشمل، أو بالأحرى مما هو كليّ وجوهري، ليصل عندئذ في نتائجه التي يستحصلها في هبوطه من الجوهر الى الجزء على بناءٍ شكلي لما يتصور الاستدلال العقلي غير المباشر، سواء ما كان منه أقيسة شكلية

أو برهانية. وبخلافه الاستقراء في مسيرته البرهانية حيث يبدأ مما هو أخص لينتهي إلى ما هو أعمّ، أي من الجزء الى الكل.

ففي البناء القياسي والبرهاني لمنطق القضايا، لا بُدّ من وجود مقدمتين على أقل تقدير؛ مع أداةٍ ثالثة هي (الحدّ الأوسط) أو ما أُسميه الصلة الوسطى - وهذا الحدّ الأوسط يعتبر المفتاح الرئيس للمقدمتين أو المقدمات، فلولاه لا ينهض بناء الشكل القياسي، ولا يُتوصل الى نتيجةٍ معينة، أي لا يمكن الوصول من حكم الى آخر، فهو اذن أساسٌ ضروري في البرهنة.

ويرى مناطقة بور رويال Port Royal «أنَّ طبيعة البرهنة تستلزم من العقل الانساني أنْ يربط بين المحمول والموضوع على أساس وجود حدٍّ أوسط بينهما، أو بمعنى أدق أنَّ ضرورة البرهنة تقوم على الواسطة بين المحمول والموضوع، ولا يستطيع العقل الانساني الانتقال فجأة، أو أنْ يستدل على صلة المحمول بالموضوع بدون هذا التوصل (المقصود الحدّ الأوسط).. إلاّ اذا كان طريق التوصل الى ضرورة هذه البرهنة طريقاً ذوقياً، فينقدح فيه المعنى في نفس الانسان بدون اعتماد دليل أو تركيب، أو استدلال[٨٨] ».

فالمنطق الاستدلالي اذن، يعتمد الحدّ الأوسط كضرورةٍ لا مناص منها في قيامه وتحقّقه. رغم أنَّ الحدَّ الأوسط لا يكون أوسط دائماً، وذلك حسب استغراق الحدّين الأكبر والأصغر؛ فهو (صلة وسطى) كما أشرنا من قبل. ونترك، في عرضنا هذا، جانباً الأمثلة الشكلية أو الرمزية؛ ففي كتب ابن سينا المنطقية ما هو كافٍ لايضاح هذا الذي نقول.

---

(٨٨) قارن: د.علي سامي النشار - المنطق الصوري، القاهرة ١٩٥٥ ص٢٩٩

ولكنَّ سؤالاً، قد يُطرح، عن طبيعة (الصلة الوسطىٰ) بالنسبة للحدّين الأكبر والأصغر.. هل هي صلة (ما صدق) - أي أنها مجموع الموضوعات التي يدل عليها المعنى؟. أو هي صلة (مفهوم) - أي انها مجموع الصفات المشتركة بين الحدّين؟

نحن نعلم أولاً أنَّ الماصدق والمفهوم يتعاكسان، أي كلّما كان المفهوم أشدّ دلالة؛ كان الماصدق انقص دلالة؛ والعكس بالعكس!. وللباحث حرية الخيار في أنْ ينتصر للماصدق تارة، أو للمفهوم تارة اخرى، وحسب طبيعة النظر الذي يسلكه. أما الفيلسوف ابن سينا فيرى أنَّ الحدّ الأوسط أمر مشترك بين المقدمتين؛ سواء من ناحية المفهوم أو الماصدق، وانه معنى بين حكْمين يربط أحدهما بالآخر، وانَّ أساس الحمل هو الكيف[٨٩].

أما مقدمات القياس فتختلف في ترتيبها الشكلي عمّا هي عليه عند (صاحب المنطق) - ففي القياس الحملي مثلاً، عند ابن سينا والمناطقة العرب يكون البدء بالمقدمة الصغرى أولاً، ومن ثمَّة الكبرىٰ، ثم النتيجة. وهو تنظيم، كما أشرنا، يباين موقف المعلم الأول حيث يكون البدء لديه بالمقدمة الكبرى.. ويرجع موقف ابن سينا والمناطقة العرب الى أنَّ ارسطوطاليس اتّبع الترتيب الأبجدي، فرمز الى المحمول المنطقي بالحرف(أ) والى الموضوع المنطقي بالحرف(ج) - وكان من الضروري لاظهار الموقع المتوسط للحدّ الأوسط في الشكل الأول (وهو عمدة كل الأشكال) أنْ تأتي المقدمة الصغرىٰ بعد الكبرى. فالضرب الأول عند ارسطوطاليس يكون على الشكل التالي:

إذا كانت (أ) ترجع الى (ب)، وكانت (ب) ترجع الى (ج)، فمن الضروري ان ترجع (أ) الى (ج).

---

(٨٩) انظر ابن سينا - المصدر السابق، (المقدمة ص٦ - ٧)

بينا نجدُ انَّ المناطقة العرب تمسكوا بطبيعة لغتهم التي تبتدىء فيها القضية الاسمية بالموضوع، فعكسوا بذلك ترتيب المقدمات، محتفظين في الوقت ذاته على تسمية الحروف التي اختارها المعلم الأول، فظهر الضرب الأول من الشكل الأول، على النحو التالي:

اذا كان كل (ج) (ب)، وكل (ب) (أ)، فبيّنٌ أنَّ كل (ج) هي (أ)[٩٠].

ولكن الاستاذ كينز يرىٰ «انه ليست لهذه أيّة أهمية إلاّ في بعض المواضع الخطابية. لأنَّ القياس من ناحية فلسفية يقوم على الانتقال من الحكم الكلي العام الى الجزئي الخاص، ولن يتحقّق هذا في صورة منطقية إلاّ اذا وضعنا المقدمة الكبرىٰ أولاً، وهي التي تعطي حكماً كلّياً عاماً، ثم نُلحق بهذه المقدمة الكلية، المقدمة الصغرىٰ لاستخراج حكم جزئي[٩١]».

٢٨ - ونعود الى أنواع القياس، فنجده ينقسم عند الفيلسوف الى نوعين[٩٢]:

أ - قياس اقتراني حملي؛ وهو الذي لا يتعرض للتصريح بأحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة، بل انما يكون فيه بالقوة، ومثاله: كل (ج) (ب) وكل (ب) (أ)، يلزم منه ان كل (ج) (أ).

ب - قياس استثنائي؛ وهو الذي يتعرض فيه للتصريح بأحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة، كقولنا: إن كانت هذه الحمىٰ، حُمىٰ يوم، فهي لا تغيّر النبض تغييراً شديداً، لكنها غيّرت

---

(٩٠) انظر: د.عادل فاخوري - المصدر السابق، ص٨٤.

(٩١) Keynes, Formal Logic P. 287.

(٩٢) انظر: ابن سينا - الاشارات والتنبيهات (قسم المنطق) ص٢١١ - ٢١٣

النبض تغييراً شديداً، فينتج انها ليست حمىٰ يوم!. ويُسمىٰ هذا القياس عند الجمهور بالقياس الشرطي، ولكن ابن سينا لم يسمه شرطياً، إذْ يرى أنَّ من الشرطي ما يكون على سبيل الاقتران أيضاً[٩٣].

والقياس الاقتراني منه ما هو حملي بسيط، أو شرطي بسيط، أو مركب من الطرفين.. والشرطيات منها متصلات أيضاً، ومنها منفصلات، أو مركبة من الطرفين معاً - فهناك إذن أقيسة مركبة تكون مقدماتها من نوعٍ واحد؛ وهي الأقيسة الحملية، والشرطية المتصلة والمنفصلة.. ومن ثمَّة أقيسة مركبة تكون مقدماتها مختلفة النوع، كالأقيسة الشرطية المتصلة أو المنفصلة أو التي تُضاف الى القياس الحملي المشروط[٩٤].

وقسم من هـذه الأقيسة (المتصلـة والمنفصلـة) يُنعـت بقيـاس «الاحراج» - الذي يوضع الخصم فيه بين طرفين متقابلين لا مناص له من اختيار أحدهما. وللاحراج درجات عديدة في المنطق الصوري المعاصر.

إنَّ للتمييز الذي أشار إليه ابن سينا بين القياس الحملي البسيط والمركب، أهمية لا يمكن نكران جدّتها، لأن المعلم الأول لم يسبق له الاشارة الى هذين النوعين بشكلٍ صريح.

والقياس الحملي الاقتراني يتألف من مقدمتين، أو قضيتين تشتركان في حدٍّ، وتفترقان في حدّين، فتكون الحدود ثلاثة، ومن شأن المشترك فيه أنْ يربطَ بين الحدّين الآخرين ويزول عن النتيجة. والحدود الثلاثة

---

(٩٣) انظر: ابن سينا - كتاب القياس، ص١٠٦.

(٩٤) انظر: ابن سينا - الاشارات والتنبيهات، ص٢١٣.

هي الجسم، والمؤلف، والمحدث؛ فالمؤلف متكرر في المقدمتين، والجسم والمحدث لم يتكررا فيها، والمتكرّر يسمى بالحدّ الأوسط، والباقيان يسميان بالطرفين. والطرف الذي نريد أنْ نجعله محمول النتيجة يسمى بالحدّ الأكبر، والذي نجعله موضوع النتيجة يُسمى بالحدّ الأصغر. والمقدمة التي فيها الحدّ الأصغر تسمى بالصغرى، والتي فيها الحدّ الأكبر تسمى بالكبرى. ولهذا القياس أربعة أشكالٍ، لم يقبل إبن سينا من هذه الأربعة إلاّ ثلاثة: القسم الأول من الشكل الأول باعتباره أوضحها واكملها، ولأنه ينتج الكلي والجزئي، والسالب والموجب. ثم القسمين الأخيرين من الشكل الثاني والثالث، ورفض الفيلسوف القسم الثاني (أي الشكل الرابع) باعتباره اكثرها تعقيداً وأبعدها عن الطبع، ولا يخلو - كما يقول الحكيم - من كلْفةٍ مضاعفة شاقة(٩٥).

وقد أثار رفض ابن سينا هذا نقاشاتٍ واسعة خاصة ما يتعلق منها بصاحب المنطق ارسطوطاليس، وعمّا اذا كانت حقيقة هذه الاضافة من أعمال جالينوس،أم هي من أعمال المعلم الأول إيماء لا صراحة؟.. يلخص لنا الاستاذ المرحوم يوسف كرم(٩٦) الموقف بايجازٍ دقيقٍ وسليمٍ، حيث يقول: «يعتمد ارسطو (في القياس) على الماصدق؛ لأنَّ هذه الوجهة أسهل واكثر ايضاحاً لماهية القياس. ولكنه حين ينظر الى (الحكْم) يعتبر المفهوم، لأن الحكم عنده وصف شيء بشيء، قبل أنْ يكون ادراج شيء تحت شيء. واعتبار الماصدق في المقدمتين يؤدي الى انَّ اشكال القياس ثلاثة فقط: ذلك بأنَّ الأوسط؛ إما أنْ يكون اكبر من طرف، وأصغر من آخر؛ وإما أنْ يكون اكبر منهما؛ وإما ان يكون أصغر منهما. أما الشكل الرابع فلا يلزم إلاّ من نظر آخر هو اعتبار موضع الأوسط،

(٩٥) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢١٦ - ٢١٧.

(٩٦) انظر: يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة ١٩٤٦، ص١٢٤

على ما فعل جالينوس من بعد، فخرج له تصنيف جديد هو المذكور في الكتب الحديثة المتداولة. على انَّ ارسطو يذكر موضع الأوسط في كل شكل، إلاّ أنَّ هذه الوجهة ثانوية عنده. ثم هو يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة، فجعلها تلميذه ثاوفراسطس أضرباً تابعة للشكل الأول[٩٧]. ».

وللقياس الحملي الاقتراني شروط عامة؛ تمسك بها المنطقيون قديماً وحديثاً، وأخذ بها ابن سينا[٩٨]. ولا تخلو هذه الشروط، في نظر المنطق الصوري المعاصر، من هناتٍ وجهها إليها أنصاره ومؤيدوه.. وهذه الشروط هي التالية[٩٩]:

١ - لا قياس للحمل الاقتراني إلاّ بحدود ثلاثة: هي الكبرى والصغرى والحدّ الأوسط؛ لأنَّ الحدود إنْ لم تكن ثلاثة، فهي إما أكثر أو أقل - ففي الأكثر تكون أقيسة مركبة أو ليست بأقيسة اطلاقاً، وفي حال الأقل تكون استدلالاً مباشراً لا قياساً. وبهذا لا يكون الحدّ الأوسط معبّراً عن ماهية ثابتة.

٢ - الحدّ الأوسط ينبغي أن يكون مستغرقاً في احدى المقدمات على الأقل، وبخالفه سيؤدي الى كذب الاستدلال القياسي نفسه.

٣ - لا يمكن لحدٍ ما أنْ يستغرق في النتيجة؛ ما لم يكن مستغرقاً في

---

(٩٧) تُستحسن الاشارة هنا الى انه عن سبيل هذه الأشكال المنطقية نشأت ضروب القياس المنتجة وغير المنتجة، وأهمها ما كان منتجاً. وقد استعان الغربيون بالفاظ خاصة لها؛ فمثلاً Barbara دلالة على الضرب الأول من الشكل الأول، ولفظ Celerent دلالة على الضرب الثاني من الشكل الأول. ولفظ Darii دلالة على الضرب الثالث، ولفظ Ferio دلالة على الضرب الرابع. وحرف (A) يدل على الكلّية الموجبة، وحرف (O) على الجزئية السالبة؛ فيكون لفظ Ferio مثلاً يدل على انَّ الضرب الرابع من الشكل الأول يتألف من كلّية سالبة وجزئية موجبة، وجزئية سالبة.

(٩٨) انظر: ابن سينا - كتاب القياس، ص٤٢٦ - ٤٢٩.

(٩٩) انظر: د.علي سامي النشار - المصدر السابق ٣١١ - ٣١٦.

احدى المقدمتين سابقاً.

٤ - لا سبيل الى انتاجٍ من مقدمتين سالبتين، لانه لا علاقة بين الموضوع والمحمول فيهما.

٥ - إنَّ النتيجة تتبع أخسّ (أضعف) المقدمتين، كمّاً وكيفاً، بمعنى انه لا سبيل الى انتاجِ قياسٍ من صغرى سالبة وكبرىٰ جزئية (إلاّ في الأقيسة ذوات الجهة).

٦ - لا سبيل الى انتاجِ قياسٍ من جزئيتين، لأن الجزئيتين إما أنْ تكونا سالبتين أو موجبتين، أو واحدة سالبة واخرى موجبة - فلا نصل اذن الى نتيجة معينة.

٧ - لا سبيل الى انتاج قياسٍ صحيح من مقدمةٍ كبرىٰ جزئية وصغرى سالبة، لأنَّ الحدّ الأكبر لا يمكن ان يستغرق فيها، فيكون عندئذ تناقضاً.

أما اذا عدنا الى الأقيسة المركبة؛ فمنها (القياس الشرطي الاستثنائي)- فهو ما أُلِّف من مقدمتين احداهما شرطية والأخرى حملية، فيها رفعٌ أو وضعٌ لأحد جزأيها[١٠٠]. أو بعبارة اخرى ما كان عين النتيجة أو نقيضها مذكوراً فيه بالفعل.. والشرطي من هذا القياس إما متصل أو منفصل أو مركب من الطرفين.

والمتصل منه يتألف من أشكال ثلاثة تشترك في تالٍ ومقدّم، وتفترق في تالٍ ومقدّم أيضاً. كذلك تشترك في موضوع ومحمول، وتفترق فيهما، تماماً كما عليه حال القياس الحملي. وقد تقع المشاركة بين القضية الحملية والقضية الشرطية كما لو قلنا: «الاثنان عدد، وكل عددٍ إما زوج وإما فرد[١٠١]».. وقد تقع المشاركة أيضاً بين قضية منفصلة مع قضايا حملية

(١٠٠) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص٥٠.

(١٠١) انظر: ابن سينا - الاشارات والتنبيهات، ص٢٦٣

مجتمعة، كقولنا: (أ) إما ان يكون (ب)، وإما ان يكون (ج) وإما ان يكون (د)، وكل (ب) و(ج) و(د) هو (هـ).

إذن: فكل (أ) فهو (هـ)[١٠٢].

وقد تقترن القضية الشرطية المتصلة مع القضية الحملية؛ بحيث تكون القضية الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة، فتكون عندئذ النتيجة متصلة، ويكون مقدّمها ذلك المقدم بعينه، ويكون تاليها نتيجة التأليف من التالي الذي كان مقترناً بالقضية الحملية؛ ومثال ذلك:

إنْ كان (أ) (ب)، فكل (ج) (د) وكل (د)(هـ) يلزم منه عند ذاك ان يكون:

إذا كان (أ) (ب) فكل (ج) (هـ).

واحياناً يقع هذا التأليف بين قضيتين متصلتين تشارك احداهما تالي الأخرى، شرط أنْ يكون ذلك التالي متصلاً أيضاً، وعند ذاك يكون قياسه هذا القياس.

ومن هذه الأقيسة أيضاً (قياس المساواة) ومثاله: (ج) مساوٍ لـ(ب) و(ب) مساوٍ لـ(أ) فـ(ج) مساوٍ لـ(أ).

ومنه (قياس الخُلف)؛ وهو مركّب من قياسين أحدهما اقتراني والآخر استثنائي، يُبيّن فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه. وقياس الخلف مشابه لعكس القياس لأنه يؤخذ فيه نقيض مطلوبٍ ما وتُقرن به مقدمة فينتج إبطالٌ مسلّم. ومثاله: إنْ لَمْ يكن قولنا: ليس كل (ج) (ب) صادقاً، فقولنا: كل (ج) (ب) صادق. وكل (ب) (د)، على أنّها مقدمة بيّنة لا ريب فيها، أو بُينتْ بقياس، فينتج منه: إنْ لم يكن قولنا: ليس كل (ج) (ب) صادقاً، فكل (ج) (د)، ثم نأخذ هذه النتيجة

(١٠٢) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٦٣.

ونستثني نقيض المحال وهو تاليها. فنقول: لكن ليس كل (ج) (د) فينتج نقيض المقدّم وهو انه: ليس قولنا: ليس كل (ج) (ب) صادقاً، بل هو صادق (بناءً على قاعدة أنَّ نفي النفي اثبات)[١٠٣].

٢٩ - وآخر ما يمكن الإشارة إليه في مباحث الاستدلال السينوي - الذي يتضمن القياس والاستنتاج والاستقراء والتمثيل - هو الحديث عن الاستقراء أولاً، ومن ثمّة التمثيل.

«فالاستقراء» هو الحكْم على كلّي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلّي؛ إما كلها وهو الاستقراء التام أو الكامل، وإما اكثرها وهو الاستقراء الناقص، أو ما يسميه ابن سينا (الاستقراء المشهور) مثل حكمنا «بأنَّ كل حيوانٍ يحرّك فكّه الأسفل عند المضغ» - هو استقراء للناس والدواب والطير.

والاستقراء، في رأي الفيلسوف، غير موجبٍ للعلم الصحيح، فانه ربما كان ما لم يُستقرأ خلاف ما أُستقرىء[١٠٤]. وموقف الحكيم هذا اشارة واضحة نحو الاستقراء الناقص من حيث انه لا يفيد يقيناً تاماً بل ظنّياً فحسب، و«ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه[١٠٥]» - ويسمى هذا الاستقراء بالاستقراء الموسّع، أو ما يدعى عند المحدثين بالاستقراء العلمي الذي ينتقل من الظواهر الى القانون. وقد وضع فرنسيس بيكون وجون ستيوارت مل قواعد لهذا الاستقراء لا تزال رهينة الدراسات المنطقية المعاصرة، سواء في النقض أو الإبرام.

---

(١٠٣) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٦٨ - ٢٦٩.

(١٠٤) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٠٣، ٢٠٦.

(١٠٥) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٦٤.

وأيّاً ما كان، فيجب التفرقة بين الاستقراء الناقص (المشهور) وما يسمىٰ بالمنهج الاستقرائي - فأنَّ هذا المنهج أولىٰ به أنْ يُدعىٰ بـ(البحث عن العلّة)؛ من حيث انه يحاول حصر علّة ظاهرةٍ ما في ظاهرةٍ اخرى معينة، فإذا أفلحتْ المحاولة عُرفتْ العلّة من هذا الطريق معرفةً محقّقة.

ومن هنا فانَّ ابن سينا لا يعتبر الاستقراء وسيلة سليمة للبرهنة على المقدمات الأولية للقياس، التي لا وسط بين محمولها وموضوعها. بل يقرّر أنَّ كل مقدمة أولية من هذا القبيل لا يمكن ان تثبت إلاّ على أساس وضوحها الذاتي، لا على أساس القياس ولا الاستقراء(١٠٦)، رغم انه يؤكد، في الوقت ذاته، بأنَّ الاستقراء هو دليل على ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الأوسط بوساطة الاصغر، خلاف ما كان عليه القياس؛ وهو ثبوت الحدّ الأكبر للحدّ الاصغر بوساطة الحدّ الأوسط.

فالاستقراء إذن، فيما يقرّره الحكيم، ليس للالزام الحقيقي، بل للالزام المشهور، أو بما يُظن انه كذلك على الأغلب(١٠٧). لذا كان الاستقراء أقدم وأبين في الحسّ، بينا القياس اقدم وأبين بالطبع عند العقل، ويعتبر الاستقراء استقراء عند ثبوت أمرٍ ما معيّن النوع؛ يكون تارة مطلوباً لنفسه، وأخرى مطلوباً لغيره.

وفي ضوء ما تقدم، يظهر لنا أنَّ الفيلسوف أقام الاستقراء الاستدلالي على أساسٍ من تعدّد الحالات، فما كان شاملاً لها اعتبره استقراء كاملاً، وما كان أقل عددٍ منها كان ناقصاً. لذا نجد أنَّ ابن سينا لم يميّز تمييزاً واضحاً بين الملاحظة والتجربة باعتبارهما مرحلتين

---

(١٠٦) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان (موسوعة الشفاء الفلسفية) تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٥٤، ص٤٤ - ٤٥.

(١٠٧) انظر: ابن سينا - كتاب القياس، ص٥٥٨.

رئيستين لما ندعوه بالاستقراء العلمي الدقيق. رغم انه يؤمن بالاستقزاء الناقص كمرحلةٍ أولية للعلم؛ ولكن ليس دائماً، من حيث ان المستقرىء في قدرته التوصل الى حال التعميم عن طريق الاستقراء الناقص، خاصة اذا استعان بالمبدأ العقلي القَبْلي الذي ينفي تكرار الصدفة على مجموعة الأمثلة التي يشملها الاستقراء الناقص، وفي حالٍ كهذه يتألف عندئذ قياس منطقي كامل!.. ومن هنا ذهب الفيلسوف الى ان استقراء مواليد الزنوج السود الذي يدل على أنَّ ابن الزنجي اسود، يعتبر تجربة، علماً انه لا يتضمن أي تأثير وتأثّرٍ أو عملٍ ايجابي من الإنسان المستقرىء[١٠٨].

أما قياس التمثيل؛ فهو الحكم على شيءٍ معيّنٍ لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معيّن، أو أشياء أُخرى معينة، على أنْ يكون ذلك الحكم على المعنى المتشابه فيه[١٠٩]، وعندئذ يسمىٰ المحكوم عليه (فرعاً) والشبيه يسمىٰ (أصلاً)، والعلّة المشتركة بينهما تسمىٰ (جامعة) - ومثاله:

إنَّ العالم حادث؛ لأنه جسم مؤلف، فشابه البناء، والبناء محدث، فالعالم حادث!..

والفرق بين قياس التمثيل والاستقراء، أنَّ الأول ينقل الحكْم من علاقةٍ معلومة الى علاقةٍ مشابهةٍ لها من جهة، ومختلفةٍ عنها من جهة أُخرى، في حين ان الاستقراء ينقل الحكم من المثل الى المثل[١١٠].

* * *

٣٠ - لقد أوجزنا الحديث في القياس السينوي، بما هو فرض

---

(١٠٨) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان (نشرة د.بدوي) ص٤٧.

(١٠٩) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص٥٨.

(١١٠) قارن: د.جميل صليبا - المعجم الفلسفي، ٣٤٤/١.

كفاية، فلنقل شيئا عن (البرهان)[111] - أو ما يُسمىٰ حديثاً بنظرية الاستدلال القياسي؛ حيث يعتبر موضوعه - من الناحية التعليمية - تدرجاً ممّا هو بسيط الى ما هو مركّب، بمعنىٰ آخر من التصور الى التصديق، ومن القضايا الى الأقيسة، ومن الأقيسة هذه الى الأقيسة الخاصّة التي منها (البرهان).

ويختلف البرهان هذا عن القياس، بَدْءاً، في أربعة أُمور[112]:

أ - مقدمات البرهان يجب أنْ تكون صادقة، بينما في القياس عامة يمكن ان تكون كاذبة.

ب - مقدمات البرهان يجب أنْ تكون أولية، أي مباشرة غير مبرهنة، إذْ لو أمكن البرهنة عليها لما كانت أولية، وليس القياس كذلك.

جـ - مقدمات البرهان يجب أنْ تكون أوضح وأسبق من النتائج المستخلصة منها.

د - مقدمات البرهان يجب أن تكون عِللاً للنتيجة؛ أي يجب أن تقرّر وقائع تكون عِللاً لما تقرّره النتيجة، ومعرفتنا بالمقدمات يجب ان تكون عِلّة لمعرفتنا بالنتيجة.

وأول متحدثٍ عن البرهان (التحليلات الثانية) في العصر القديم هو ارسطوطاليس (صاحب المنطق) - حيث يرى أن مفهوم البرهان هو كل قضية عُلم فيها بثبوت المحمول للموضوع، وكان ذلك عن طريق

(١١١) حُقّق كتاب البرهان السينوي مرتين: الاولى قام بها الدكتور عبد الرحمن بدوي ونُشرت عام ١٩٥٤ في القاهرة. والثانية قام بها المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي عام ١٩٥٦ ونُشرت في القاهرة أيضاً ضمن أعمال لجنة ابن سينا.. وفي التحقيقين اختلاف ومباينات بين الباحثين الفاضلين، سواء في القراءآت أو التحكيم والتخريج. وقد اعتمدنا النشرتين معاً، واخترنا بعض القراءآت دون بعض وأشرنا الى ذلك في هوامش الكتاب.

(١١٢) قارن: ابن سينا - كتاب البرهان (مقدمة الدكتور بدوي، ص٢٤ - ٢٥).

معرفة العِلّة التي من أجلها ثبت المحمول للموضوع؛ فهي قضية برهانية.. ويثير ارسطوطاليس في مفهومه هذا أمراً على جانبٍ كبير من الخطورة؛ وهو محاولة الكشف عن العِلّة الحقيقية لثبوت المحمول للموضوع - ولكن سؤالاً يُطرح فحواه هل تمكن المعلم الأول أنْ يصل الى هذا الكشف حقيقة؟.. تلك مشكلة لا تزال رهينة مناقشات عند المحدثين والمعاصرين في نقدهم وتقويمهم للبرهان الارسطوطالي، ولسنا الآن بصدد عرضها، وبيان وجهات النظر حولها.

وعلى أي حالٍ، فالتنظيم الذي عليه كتاب البرهان السينوي في شرتيه اللتين أشرنا إليهما، أكثر دقة واستيعاباً وتنظيماً ممّا عليه (التحليلات الثانية) للمعلم الأول. رغم الحقيقة التي لا مشاحة حولها في انَّ الفيلسوف تأثّر وبشكلٍ عميق بأفكار شيخ المشائية وآرائه المنطقية.

٣١ - والغرض من البرهان عموماً؛ هو افادة الطرق التي تقود الى التصديق والتصور اليقينيين، كما بسطنا سابقاً، توصلاً الى العلوم اليقينية النافعة والضرورية.

إنَّ كل تعليم أو تعلّمٍ؛ فكري أو ذهني، فإنّه يحصل بمعرفةٍ سابقة، لانه هو انسياق ما الى اكتساب مجهولٍ بمعلوم، كتعلّم حصول العلّة مثلاً مع المعلول، والسبق هنا ليس زمانياً بل بالذات.. ويميل ابن سينا الى اعتبار صفة **الذهنية** للعلم أكثر سلامة من صفة **الفكرية**، لأنَّ الأمر الذهني في رأيه أعمّ من الفكري والحدسي(١١٣).

وأما المطالب في مبادىء العلم هذا؛ فهي ثلاثة - وقد تكون في حال القسمة ستة - نجملها على الوجه التالي:

أ - مطلب (ما)؛ حيث يطلب به معنى الاسم أولاً، كقولنا: ما

---

(١١٣) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان (نشرة عفيفي) ص٥٩.

الخلاء؟ ما العنقاء؟.. ويطلب به حقيقة الذات ثانياً، كقولنا: ما الحركة؟.. وما المكان؟..

ب - مطلب (هل)؛ وهو على قسمين، أحدهما بسيط يُسأل فيه عن نسبة محمولٍ لموضوع، كقولنا: هل يخسف القمر؟.. والآخر مركب ويسأل فيه عن وجود الموضوع في نفسه، كقولنا: هل الانسان موجود حيواناً، أو ليس موجوداً حيواناً؟.. فيصبح عندئذ (الموجود) رابطة لا محمولاً.

جـ - مطلب (لِمَ)؛ وهو على قسمين أيضاً أولهما بحسب القول من حيث يُطلب فيه الحدّ الأوسط، وهو علّة لاعتقاد القول والتصديق به، أي بحث عن (ما) الشيء بوجه. والآخر بحسب الأمر في ذاته، من حيث يُطلب فيه علّة وجود الشيء على ما هو عليه مطلقاً، أو يطلب وجوده بحالٍ من الأحوال. فمثلاً اذا عُلم انَّ القمر يخسف، تبع ذلك: لم يخسف القمر؟

وعند اعتبار مطلب (هل) على قسمين، فيكون مجموع المطالب أربعة كما أشار الى ذلك ابن سينا نفسه في أواخر مباحث البرهان.

ثم يُضاف إليها مطالب الكيف والكم والأين والمتى والأي، وكل هذه ترجع بوجهٍ ما الى مطلب (هل) المركب.

وفي حالٍ كهذه، يمكن القول ان مطلب (هل) و(لم) يقودان الى التصديق، وأنَّ مطلب (ما) و(أي) يؤديان الى التصور.. ومن هنا كانت الأمور التي تذكر في المبادىء على قسمين هما:

معانٍ مركبة، ومعانٍ مفردة، والأولى تتميّز بالتصديق، ولا تُعطىٰ لها الحدود؛ لأنَّ التركيب الخبري للتصديق فقط. أما المفردة فتُعطىٰ لها الحدود. علماً بانَّ القضايا المتعارفة أو ما يسمى بالأصول الموضوعة تتصف جميعها بالتركيب، لذا لا يتحقق فيها معنى الحدّ أو الماهية..

وتقال هذه المبادىء البرهانية على وجهين:

١ - المبدأ البرهاني بحسب العلم عامة، حيث يتكون من مقدمة غير ذات وسط على الإطلاق؛ أي انّه لا علاقة لها في بيان نسبة محمولها الى موضوعها - سواء كانت سلباً او ايجاباً - بحدٍ اوسط.

٢ - المبدأ البرهاني بحسب علم خاص، حيث يكون ذا وسط بحدّ ذاته، على شرط أن يوضع في ذلك العلم وضعاً لا يؤدي به الى قيام وسطٍ له في ذلك العلم الخاص.. ويرى الفيلسوف انَّ كلا القسمين من مبادىء البرهان؛ يمثّل كل واحدٍ منهما أحد طرفي النقيض بعينه، لذا لا يمكن لأحدهما، في مثل هذه الحال، أنْ يكون من البرهان. وانَّ ما دعوناه بالقضايا أو العلوم المتعارفة ليست هي سوى مقدمة مبدأ البرهان التي لا وسط لها، ولا تكتسب إلا عن طريق العقل الخالص. وما زاد على ذلك عادَ، بما أسميناه سابقاً، بالأصول الموضوعة[114].

والوضع، أحياناً، قد يخالف ظاهر الحق باللسان دون العقل، خاصة عند المتخلفين وغير القادرين على تصور الأوليات كأولياتٍ في العقل، بل تظهر بالنسبة إليهم أوضاعاً فحسب، بسبب نقصٍ في الفطرة وراثي أو حادث، أو بسبب تشويش في الذهن، أو بلوغ الانسان من العمر عتياً.

وأيّاً ما كان، فأنَّ مبادىء العلوم، في ضوء هذه النظرة، عبارة عن حدود ومقدماتٍ يجب قبولها في أول العقل، أو بالحسّ، أو بقياسٍ بديهي في العقل، وهي غير ممكنة التغيّر، أي انها ضرورية؛ بمعنى ثبوت

---

(١١٤) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١١٠.

المحمول لكل فردٍ من أفراد الموضوع في جميع الحالات والأوقات. والضرورة هنا بدلالتين: لازمة خارجية بمعنى أنها ليست في الجوهر والطبيعة، فلا تفيد كسب العلم اليقيني.

- ولازمة بذاتها، بمعنى انها في الجوهر والطبيعة، وهذه تفيد اليقين.

٣٢ - وما زالت صفة (الذهنية) في التعليم والتعلّم هي الغالبة في رأي ابن سينا - كما بسطنا من قبل - فلا بدّ اذن من أنْ نمتلك مبادىء اولىٰ للتصور وأخرى للتصديق، وهذه المبادىء لا تتسلسل الى غير نهاية، لانَّ في تسلسلها فقدان لطبيعة العلم - لذا ينبغي أنْ يكون لدينا مجموعة من الأمور المصدقة وبشكلٍ مباشر دون واسطة؛ وأخرىٰ متصورة، وبشكل مباشرٍ وبدون واسطةٍ ايضاً. وتلك هي المبادىء الأولى لعملية التصديق والتصور، التي ستقودنا الى المعرفة اليقينية. وفحوىٰ اليقينية هنا هو «اذا كانت في المقدمات كان ذلك حال البرهان من جهة نفسه، واذا كانت في النتيجة كان ذلك حاله بالقياس الى غيره[١١٥]».

وموقف ابن سينا هذا من اليقينية قاده الى تبني صورة انَّ التجربة غير الاستقراء، وانها - أي التجربة - لا تفيد العلم بشكلٍ عام، بل قد تفيد علماً كليّاً بشرط؛ وهذا الشرط هو التكرار الذي يحدث على الحسّ، لذا لا تفيد علماً كليّاً قياسياً مطلقاً. ولهذا فأنَّ التجربة لا تخلو من الغلط، خاصة اذا أُخذ فيها ما بالعرض مكان ما بالذات، وعندئذ توقع الظنّ بالنسبة لنا لا اليقين، إلاّ اذا «أُخذ فيها الشيء المجرّب عليه بذاته».

ويثير الفيلسوف، في هذه المرحلة، قضية القَبْلية والبَعْدية بالقياس

---

(١١٥) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٧٧، ٧٩.

الى مبادىء البرهان التي أشرنا. فمن حيث انَّ مقدمات البرهان علل للنتيجة، وبما أنَّ العلل أقدم بالذات، فمبادىء البرهان اذن أقدم بالذات أيضاً، وهي أقدم كذلك في الزمان، وأقدم في المعرفة، لانَّ النتيجة لا تُعرف إلاّ بها، وينبغي ان تكون صادقة كي ينتج عنها الصدق(١١٦).

ودلالة الأقدم عند الحكيم هي الأشياء التي نصيبها أولاً - فمثلاً اذا قيس الأمر الى الطبع؛ فانَّ الأقدم هي الأشياء التي اذا رُفعتْ ارتفع ما بعدها من غير انعكاس (ولا فرق بين الاعرف والاقدم في المفهوم)، لذا فإن الاعرف عند الطبيعة هي الأشياء التي تقصدها الطبيعة في الوجود. بينا اذا قيس الأمر الى الانسان؛ فإنَّ المحسوسات الجزئية أعرف لديه وأقدم، باعتبار أنَّ أول شيء يصيبه ويعرفه هو المحسوسات وخيالات مأخوذة منها، ومن ثمّة يصير منها الى اقتناص واقتناء الكليات العقلية، حيث ينتهي، في غاية الشوط، الى المقولة التي تحكي «بأنَّ الطبيعة الجنسية أعرف عند العقل، فان الطريقة البرهانية تأخذ مما هو أعرف عند العقل، الى ما هو اعرف عند الطبيعة(١١٧)».

فالاتجاه السينوي هنا هو تبني أقدمية مبادىء البرهان بالذات. والتعبير بلفظ (الذات) يقصد به الفيلسوف دلالة: «الذي هو بذاته»، وذلك بمفهوم منطق البرهان دون سواه؛ أي من حيث الحمل والوضع فحسب.

---

(١١٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٠٦.

(١١٧) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٠٩، وكذلك قارن مخطوطة السماع الطبيعي؛ حيث يورد الحكيم كلاماً مفصلاً عن قضية الاقدم والأعرف. وانظر بحث المؤلف الموسوم - ابن سينا والمبادىء العامة، مجلة كلية الآداب - جامعة بغداد ١٩٦٣.

ويمكن حصر هذه المعاني بالأوجه التالية(١١٨):

أ -يقال (ذاتي) على كل ما هو مقول على الشيء من طريق ما هو. ويعتبر هذا جنس الشيء، أو جنس جنسه، أو فصله وفصل جنسه، أو حدّه، أو كل مقّومٍ لذات الشيء، ومثاله: الخط للمثلث، والنقطة للخط المتناهي من حيث هو متناه.. مع ملاحظة الفارق الذي يضعه ابن سينا بين دلالتي المقول في جواب ما هو، والمقول من طريق ما هو، حيث ينبغي التيقّن من صلاح الفصول المستعملة في جواب ما هو كصلاح الجنس له، سواء بسواء.

ب -ويقال (ذاتي) للمحمول اذا أُخذ في حدّه الموضوع أو جنسه - أي ان كل محمول برهاني إما مأخوذ في حدّ الموضوع، او الموضوع وما يقوّمه مأخوذ في حده.

جـ-ويقال (بذاته) للشيء الذيُ هو سببٌ للشيء موجب له. ومثاله: ذبح الشاة، يتبعه الموت. فلا يمكن أنْ يقال أنه أمر اتفاقي، لأن الذبح يتبعه الموت بذاته.

د -ويقال (بذاته) لما كان من الاعراض في الشيء أولياً، أي انه لم يسبق أنْ عرضَ لشيءٍ آخر؛ ثم عرضَ له. كقولنا: جسم ابيض، وسطح ابيض؛ فان السطح ابيض بذاته، بينا الجسم ابيض لأنَّ السطح أبيض.. ومن هنا اطلق عليها الفيلسوف اسم (الاعراض الذاتية) - لأنها خاصة بذات الشيء أو جنسه، بحيث لا يخلو عنها، سواء بصورةٍ مطلقة؛ كمجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين، أو بحسب المقابلة، كالخط مثلاً فأنَّه لا يخلو عن استقامة أو انحناء، والعدد عن زوجية أو فردية..

---

(١١٨) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان، ص١٢٥ - ١٢٨.

يقول ابن سينا:

«ما كان من الأعراض الذاتية ليس يختص بالنوع الذي وجد له، فهو ذاتي للنوع بأنَّ جنسه يؤخذ في حدّه ذلك العارض، وذاتي للجنس بأنَّ نفسه يُؤخذ في حدّه. وقد تكون أجناس الأعراض الذاتية للموضوع... وقد يكون ذاتياً لا للموضوع ولكن لجنسه(١١٩)».

ويختار الفيلسوف من هذه المعاني الأربعة، الثلاثة الاولى، باعتبار أنّها تخصّ الشيء وتميّزه، بخلاف الأمر العرضي الوارد في الرقم الرابع؛ حيث يضاد الذاتي منطقياً، كتضاد المحسوس والمعقول مثلاً.

وفي مرحلةٍ اخرى ينصب كلامه على ما يسميه (نقل البرهان) من علمٍ الى علم، ويقصد به، إنَّ شيئاً مطلوب في علم، يُبرهن عليه بوساطة حدّه الأوسط، ولكن في علم آخر، بحيث تكون اجزاء القياس (أعني الحدود) تصلح للعلمين. «كما يبرهن على زوايا مخروط البصر في علم المناظر بتقديراتٍ هندسية على جهةٍ لو جعلتْ معها تلك الزاوية هندسية محضة لكان البرهان عليها ذلك... فحينئذٍ يجوز أنْ ينقل البرهان من العام الى الخاص، فيكون العام يعطي العلّة للخاص(١٢٠)» - شرط ان تكون مقدمات البرهان صادقة وأولية وليست ذات أوساط. وقد يكون النقل بسبيلٍ آخر، كما لو تصورنا مسائل علمٍ معيّن، تكون هذه المسائل مبادىء بالقياس الى بعض مسائل منه بوساطة مسائل أخرى هي أقرب الى المبادىء.. فلا يُستغرب عندئذٍ أنْ تتبين مسائل علمٍ ما بمبادىء من علمٍ آخر، بحيث تصبح تلك المسائل مبادىء لمسائل أخرى من ذلك العلم، دون ان يؤدي هذا الأمر الى الوقوع في «الدور»، أي الى محاولة تعريف شيءٍ او البرهنة عليه

---

(١١٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٣٧.

(١٢٠) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٦٩.

بشيءٍ آخر لا يمكن تعريفه أو البرهنة عليه إلاّ بالأول[١٢١].

وتتصف مبادىء العلوم بأنها إما أنْ تكون بيّنة بذاتها، وإما أنها تحتاج الى بيانٍ وتوضيح. والبيّنة منها لا يمكن إيضاحها في ذلك ولا في علمٍ آخر، أما غير البيّنة فهي عكس ما ذكرنا. واذا قيس الأمر بالنسبة للوسائل، فهنالك مبادىء ينبغي قبولها في البرهان؛ ومن أهّمها (مبدأ الثالث المرفوع) - وهو من المبادىء الأولية التي تستعمل في القياسات الاستثنائية المؤلفة من القضايا الشرطية المنفصلة، فاذا استثنيت عين أيّها كان؛ نتج عن ذلك نقيض الآخر. ويشترط في المتناقضتين أنْ يكون موضوعها ومحمولها واحداً، ولا تختلفا إلاّ بالإيجاب والسلب.. وترجع أصول هذا المبدأ الى مبدأ عدم التناقض في صيغةٍ شرطيةٍ منفصلة، ومثاله: إما أنْ يكون العدد زوجاً، وإما أنْ يكون فرداً؛ لكنه زوج، فينتج انّه ليس بفرد، والعكس بالعكس[١٢٢].

٣٣ - في ضوء هذا الذي اسلفناه، يحاول الفيلسوف عقد مقارنة مفارقةٍ بين الجدل والبرهان من حيث الموضوعات والمسائل والمبادىء - خاصةً ما يتعلق منها بالعلوم الرياضية التي هي من أدق العلوم البرهانية وأصدقها، لأنَّ الجهل لا يقع فيها، باعتبار أنَّ الحدود الوسطى في براهينها لا يعتورها إلتباس في مفهومها، وليس أمر الجدل كذلك. يضاف الى هذا أنَّ الرياضيات تستعين في طرائقها التعليمية بالضرب الأول من الشكل الأول في قياس القضايا (وربّما استعملتْ الشكل الثاني). أما الجدل فيستعين بالضروب كافة، ما كان منها حقيقياً أو مظنوناً. وتعتمد الرياضيات في أخذ محمولات مسائلها من الحدود وما يلزم من الاعراض بسبب الحدود؛ ولذلك كانت النتائج منعكسة على

(١٢١) قارن: المعجم الفلسفي، منشورات مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩، ص٨٥.

(١٢٢) قارن: د.جميل صليبا - المعجم الفلسفي، ٣٧٣/١، وكذلك انظر: يوسف كرم وجماعته = المعجم الفلسفي، القاهرة ١٩٧١، ص٢٥٤.

النتيجة - بينا لا يكون الأمر كذلك في الجدل[١٢٣].

أما بالنسبة لتحليل مقدمات القياس وتركيبها؛ فأننا في التحليل نطلب من لواحق الطرفين ما هو خاضع للشروط المبتغاة، كي تسهل عندئذ عملية التحليل. وفي التركيب ينعكس الأمر، حيث يكون التدرج من مسألةٍ الى مسألة من غير إخلالٍ بالمقدمات ذات الوسط، بل العمل على إيضاحها بالأقيسة القريبة منها وبطريق منهجي سليم. أما الجدل فلا يُسلك فيه هذا المسلك؛ لأنَّ اوساطه تكون غالباً متشوشة المعالم، حيث تكون عرضية وذاتية تارة، او تكون كاذبة وصادقة تارة، فيصعب عند ذاك تحليلها، وكذلك الأمر بالنسبة للتركيب في الجدل.. ومن هنا فأنَّ كثرة الأوساط على غير اتفاق، وخروج القاعدة على التأليف الدقيق؛ يُفقد الجدل قدرته في حال مقارنتها الى البرهان وسلامة وسائله وطرائقه التي أشار إليها الفيلسوف - حيث أنَّ التحليل عموماً هو صعود من النتائج الى المبادىء، والتركيب هبوط من المبادىء الى النتائج.

وعلى الرغم مما أثاره ابن سينا من مقارنةٍ نقديةٍ بين طبيعتي البرهان والجدل، فالحكيم في نهاية الشوط يعتمد برهانين فقط، يؤكد عليهما غاية التأكيد، ويلتزمهما في التقرير والتحديد؛ هما: (برهان الإِنّية) و(برهان اللِّمية) - باعتبار النظرة السائدة لديه من أنَّ البرهان على الحقيقة؛ هو استدلال ضروري يتألف من مقدمات يقينية، بشكلٍ مباشر وهي الضروريات، أو بشكلٍ غير مباشر وهي النظريات. وسبقت الاشارة الى ذكر اختلاف البرهان عن القياس عموماً، لذا فنحن نوضح هنا دلالة البرهانين السابقين فحسب.

فالإِنّية، ابتداءً، هي تحقّق الوجود العيني من حيث مرتبته

(١٢٣) قارن: ابن سينا - المصدر السابق، (مقدمة د.عفيفي ص٣٤ - ٣٥).

الذاتية[١٢٤]. ومن هنا قال الفيلسوف قولته المعروفة «مَنْ رام وصف شيءٍ من الأشياء قبل أنْ يتقدم فيثبت أولاً إنّيته؛ فهو عند الحكماء ممّن زاغ عن محجة الايضاح[١٢٥]..».. وبرهان الإِنّية منطقياً هو الذي يعطي علّة اجتماع طرفي النتيجة عند الذهن والتصديق. بمعنى انّه يفيد انَّ الشيء موجود دون أنْ يبيّن عِلّة وجوده. فالحدّ الأوسط فيه يعطي التصديق بالحكم فقط دون تعرضٍ لعِلّة وجود الموضوع[١٢٦].

أما اللّمية - فهي برهان يعطي علّة اجتماع طرفي النتيجة؛ بمعنى أنَّ الحدّ الأوسط فيه هو سبب وجود الحكم، أي انه يعطينا طرفي النتيجة في الذهن وفي الوجود معاً[١٢٧]. - وكلاهما يحقّقان طرائق البرهان في المعرفة المنطقية.. فبرهان الإِنّية يتمثل في التطبيق بما يسميه ابن سينا العلم الأسفل (العلم العملي)، بينا برهان اللِّمية يتمثل بالعلم الأعلى (العلم النظري) باعتبار «أنَّ المقدمات تكون في العلم الأسفل مأخوذة مسلّمة على سبيل موضوعات او مصادرات غير معلومة العلل. ومعلوم أنَّ نتائجها لا تكون على الحقيقة يقينية ما لَمْ يحصل اليقين بمقدماتها؛ وانما يحصل اليقين بمقدماتها في العلم الأعلىٰ، إذ كان الأوسط انما هو بالذات في العلم الأعلى. فهناك نظفر بالعلل والأسباب الذاتية[١٢٨]..»..

وفي الوقت ذاته، يؤكد الفيلسوف أنَّ العلم الأعلى لا يعطي اللِّمية بعينها بالنسبة للعلم الأسفل التي تعطيها له الإِنّية ذاتها. فكأن البرهان هنا - في المسلكين - سيرٌ من المعلول الى العلّة، أو من العلّة الى

---

(١٢٤) قارن: الجرجاني - كتاب التعريفات، ص٣١.

(١٢٥) انظر: ابن سينا - رسالة القوى النفسانية، تحقيق د. فؤاد الاهواني، القاهرة، ١٩٥٢، ص١٥٠.

(١٢٦) قارن: المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ص٣٢.

(١٢٧) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص١٠٣.

(١٢٨) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان، ص١٧٧.

المعلول، سواء بسواء!.. ويحاول ابن سينا، في هذا السبيل، الإكثار من ضرب الأمثلة، مستعيناً بما ورد عند المعلم الأول في (تحليلاته الثانية) وما ذُكر عند الشرّاح المتأخرين. ولا أجد ضرورة ملحة في إقحامها على القارىء، حيث يمكن الرجوع إليها في مظانّها من كتاب البرهان السينوي.

ومن طريف ما يحاول الحكيم تحديده بالنسبة للبرهانين في تطبيقها على وجهٍ صناعي وتعليمي قوله: «إنّ هو» يصلح للملاّح، و«لِمَ هو» يصلح للمنجم، والأول منها يصلح للمتدرب في صناعة الموسيقىٰ، والثاني يصلح لصاحب علم التأليف التعليمي (اي علم الموسيقى النظري[١٢٩]).

٣٤ - وسؤالٌ يطرح نفسه في هذه المرحلة من الدراسة فحواه؛ لِمَ (الشكل المنطقي الأول[١٣٠])، دون غيره، هو أصح الأشكال واكثرها إفادة لليقين، خاصة في برهان اللّمية؟.. تلك قضية ينبغي أنْ يكون لها مبرراتها الصورية على أقل تدير. وبيان ذلك ينحصر على الوجه التالي:

١ - إنَّ العلوم الرياضية تستعمل هذا الشكل في تركيب براهينها باعتبار .أنَّ العلّة فيه ينبغي أنْ تكون موجودة للحدّ الأصغر، حيث يوجد عندئذ المعلول. وتطبيقات هذه واضحة في برهان اللّمية الذي أشرنا إليه سابقاً - مع العلم ان العلوم الرياضية هي علوم يقينية كما بسطنا.

٢ - إنَّ العلم، ومفهومه الحد[١٣١]، إنْ اردنا اخضاعه لطرائق

---

(١٢٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٠٦ - ٢٠٧.

(١٣٠) المقصود بالشكل المنطقي الأول هو ما كان الحدّ الاوسط فيه موضوعاً في الكبرىٰ ومحمولاً في الصغرىٰ؛ كقولنا مثلاً: كل انسان فان، وسقراط انسان، فسقراط فان.

(١٣١) إنَّ ابن سينا يؤكد وجهة نظره هذه بشكلٍ عملي عندما يدعو الى تسمية كتابه بـ(البرهان والحدّ).

القياس، فلا يمكن إلاّ عن سبيل هذا الضرب من الشكل الأول، لأنَّ الحدّ موجب كلّي، بينا لا الشكل الثاني يؤدي الى الايجاب ولا الشكل الثالث الى (الكلّية).

٣ - إنَّ الشكل الأول عبارة عن هيئة حاصلة في القياس من نسبة الحدّ الأوسط الى الحدّ الأصغر والحدّ الأكبر، فهو اذن قياس كامل بيّن القياسية بنفسه.. أما الشكلان الثاني والثالث فانَّ بيان صحة قياسها يرجع بالردّ الى الشكل الأول؛ وذلك إما بطريق العكس أو الافتراض. وكذلك أمر برهان الخُلف فانّه يرد إليه أيضاً.

٤ - إنَّ عملية التحليل القياسي الى المقدمات الأولية، لا يمكن تحقيقها إلاّ بطريق الشكل المنطقي الأول؛ لأنه «لا بدّ في كل قياس من موجبةٍ كلّية... والكلية الموجبة لا تنحل الى مقدماته التي انتجته بالشكل الثاني، والكلية لا ينحل إليها بالشكل الثالث[١٣٢]».

٥ - إنَّ الغاية التي نهدف إليها في مطالب البرهان هو تقصّي العلم ومعرفة ماهية الشيء بالذات وحقيقته؛ وذلك عن سبيل الكلّي الموجب الذي لا يُنال إلاّ بالشكل الأول - كما ذكرنا من قبل - بينا لا يحتمل الجزئي هذا الاستقصاء.

٦ - وأخيراً، فاننا عند مقارنتنا الضرب الأول من هذا الشكل المنطقي مع الأضرب الأخرى، نجد أنَّ هيئته هيئة قياسٍ بالفعل، بينا الأقيسة الأخرى هيئة قياس بالقوة فقط.

---

(١٣٢) فضّلنا قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي للنص، وذلك بحذف واو العطف بين لفظتي (موجبة) و(كلّية) - خلاف ما جاء بنشرة الدكتور عفيفي. وكذلك اخترنا كلمة (مقدماته) بدل (مقدماتها) - انظر نشرة بدوي ص١٥٠ ونشرة عفيفي ص٢١١.

وكتبريرٍ آخر بخصوص الدفاع عن القياس الكامل، تحدّث ابن سينا عن القياس الموقع للجهل بقضيةٍ ذات وسط، حديثاً أطال فيه، وضرب الأمثلة تلو الأمثلة. ونذكر من حديثه هنا تقسيمه لمفهوم الجهل الى صنفين:

أ - جهلٌ بسيط؛ وهو افتقار النفس الى العلم، بحيث لا يكون لها رأي في الأمر، سواء نحو حقٍ أو صواب. وهذا الجهل لا يُكتسب بقياس، لأنّه ليس سوى سلب العلم فقط، وخلو النفس عنه، فهو ليس ضدّ العلم، بل مقابلاً له تقابل العدم والمَلَكة.

ب - جهل مركّب؛ وهو عدم العلم، يتصف باعتقادٍ حازم غيرٌ مطابقٍ للواقع، وفيه رأي مضاد للعلم. وهو جهلٌ على سبيل القُنْية والمَلَكة، ويعتبره الفيلسوف «مرضاً نفسانياً» لأنَّ صحة النفس لها دلالتان: اولاهما ما كانت على فطرتها الأولى ومزاجها السليم. والأخرى، ما يحصل لها من معرفة بسبب صحتها الأولى الفطرية، واكتسابها للعلوم الحقيقية - فكأن الجهل المركّب مرض يلحق النفس أو تصاب به عندما تعتقد بآراء فاسدة وباطلة.

وأسوق اليك حديث ابن سينا عن الجهل المركّب نصّاً لطرافته وأهميته(١٣٣).

«سُميَ هذا الجهل مركباً لأنَّ فيه خلاف العلم ومقابلُه من وجهين: أحدهما أنَّ النفس خالية عن العلم، والثاني إنَّ مع خلوها عن العلم حدث فيها ضدّ العلم. وهذا النوع من الجهل قد يقع ابتداء واذعانا(١٣٤) للنفس له من غير حدٍّ أوسط، وقد يقع باكتسابٍ قياسي. والكائن

(١٣٣) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان، ص٢١٥.

(١٣٤) في قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي للنص: ابتداء واذعان، انظر نشرته ص١٥٤

باكتساب قياسي: إما ان يكون فيما لا وسط له، أو فيما له وسط. والكائن فيما له وسط، إما أنْ يكون الحدّ الأوسط فيه من الأشياء المناسبة أو من الأشياء الغريبة. وجميع ذلك إما ان يكون الأوسط(١٣٥) فيه هو بعينه أوسط القياس الصادق بعينه، أو ليس هو بعينه. ولا يخلو إما أنْ يكون يقابله حقٌ سالب فيكون هو موجباً، ويقع في الشكل الأول فقط إنْ كان كلّياً؛ أو يكون يقابله حقٌ موجب فيكون هو سالباً؛ ويقع في الشكل الأول والثاني معاً إنْ كان كلّياً.»

ذلك هو الجهل البسيط والمركّب دلالة ومفهوماً. فما هو اذن طريق المعرفة والعلم ووسائل اكتسابها؟

بادىء ذي بدء، ينبغي لنا أنْ نفرّق أولاً بين مفهوم العلم ومفهوم الظّن - والمقصود بالظّن هنا ليس الظّن المقارن للجهل، بل ظّن يوافق العلم في جنس الرأي المطلوب - أما العلم فالمقصود منه المكتسب فحسب، فهو اعتقاد في الشيء بشكلٍ لا يمكن زواله لأنّه - طبقاً لقواعد البرهان - بيّنٌ بنفسه.

ويمكن حصر الظّن بالاعتبارات التالية(١٣٦):

أ - هو اعتقاد بشيء موجود مثلاً، وثمّة اعتقاد مساوٍ له انه لا يمكن إلاّ ان يكون موجوداً، مع جواز استحالة هذا الاعتقاد.

ب - هو اعتقاد في شيءٍ ما انه كذا؛ وممكن أنْ يلحقه اعتقاد أنْ لا يكون كذلك. وهذا ما يسميه الفيلسوف (بالظّن الصادق) المختلط بالجهل المركّب الذي أشرنا إليه سابقاً.

جـ - هو كما عليه الظّن الصادق من ناحية المفهوم، ولكن يختلف عنه

---

(١٣٥) في قراءة الدكتور ابو العلا عفيفي للنص: الوسط، انظر نشرته ص٢١٥.

(١٣٦) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان، ص٢٥٧.

درجة – وأطلق عليه ابن سينا: الظّن الصادق المركّب بالجهل البسيط.

وفي حال المقارنة نجد أنَّ العلم يختلف عن الظّن في طريقة الاعتقاد هذه، لأنَّ العلم اعتقاد في الشيء تحصّل بشكلٍ يمتنع التحوّل عمّا هو عليه، أو أنْ يطرأ عليه اعتقاد مضاد – والمقصود بالعلم هنا عند الفيلسوف هو طبيعة العلم البرهاني التي تتصف باليقينية – كما بسطنا من قبل – لذا عادَ العلم والظّن أمرين لا يجتمعان!..

وفي ضوء هذه النظرة، ينبغي التقرير بانَّ الحكيم يرى صحة مقولته التي تشير الى «انه ليس شيء من المعقولات بمحسوسٍ والعكس صحيح ايضاً» – رغم ان الحسّ في رأيه هو مبدأ ما لحصول كثيرٍ من المعقولات «فاذن ليس الانسان المعقول هو المتصور في الخيال من الانسان المحسوس. وبالجملة أنَّ الشيء الذي يصادفه الحسّ ليس هو حقيقة الانسان المشترك فيها، وليس هو الذي يصادفه العقل منها إلاّ بالعرض[١٣٧]».

فالانسان المعقول في رأي ابن سينا هو الانسان المجرّد من كل (عِظَمٍ) معيّن، أو (كيف) معيّن أو (وضع) و(أينٍ) معينين. بحيث يعود وكأنه طبيعة معقولة، ومهيأة لأنْ تعرض لها جميع الكيفيات والأوضاع والمقادير، كما تعرض للكائن الناطق سواء بسواء!.

إنَّ هذا (الانسان المثال) الذي يضعه الفيلسوف أمامنا هو، في حقيقته، يمثّل المعقولات التي لا مادة لها ولا لواحق مادية، ولا يمكن أنْ تكون محسوسة اطلاقاً.

فكيف إذن تتم معرفة هذا الانسان؟... إنّه يكتسب تصور المعقولات أولاً بوساطة الحسّ الذي يرفعها بدوره الى القوة الخيالية،

---

(١٣٧) انظر: ابن سينا – المصدر السابق، ص٢٢١.

فتصير تلك الصور عندئذ موضوعات لفعل العقل النظري الذي يمتلكه هذا الانسان، فتتوارد الصور المأخوذة عن الحسّ الخارجي، فينتزعها العقل عن عوارضها كي يصل الى المعنىٰ المشترك للجميع، بحيث أنَّ الحسّ يؤدي الى النفس صوراً متداخلة ومختلطة، والعقل يقوم بعقلنتها، وافرادها، وله أنْ يركبها انحاء مختلفة من التركيب، سواء ما كان منها يتعلق بالقول المفهم لمعنىٰ الشيء كالحدّ والرسم، أو ما يتعلق بالتركيب الجازم. ومن هنا فأنَّ اكتساب هذه المعرفة الحسّية يتم على وجوهٍ أربعة:

أ - بطريق العرض أولاً؛ وذلك باكتساب المعاني المفردة خالية عن اخلاط الحسّ، حيث يقوم العقل نفسه بفصل بعضها عن بعض، او تركيب بعضها مع بعض - كما أشرنا - وذلك عن طريق ما يسمىٰ بـ(العقل الفعّال) الذي يخرج العقل الانساني الذي بالقوة الى حالٍ بالفعل. ثم يخطو خطوته الثانية نحو اقتناء الحدّ الأوسط حيث يكتسب بوساطته عندئذ المعقول «المصدق به اكتساب الأوليات بعينها وبقوة ذلك المبدأ(١٣٨)».

ب - بطريق القياس الجزئي ثانياً؛ وهو أنْ يكون للعقل حكْم كلّي على جنسٍ ما، بحيث يؤدي هذا الحكم الى الاحساس بنوع ذلك الجنس وتصوره. ثم يُحمل هذا الحكْم نفسه على النوع فيؤدي الى اكتساب معقولٍ لم يكن من قبل.

جـ - بطريق الاستقراء ثالثاً، وهو التعرّف على الشيء الكلّي بجميع أشخاصه، لأنَّ كثيراً من الأوليات لم تكن ظاهرة للعقل، فنستقرأ الجزئيات فيتنبه العقل حينئذٍ الى الكلّي. ومثاله: إنّ المماسين لشيء واحد، وهما غير متماسين، يوجبان قسمة لذلك الشيء - فهذا ربما لا يكون ثابتاً ومركوزاً في النفس، ولكن

---

(١٣٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٢٣.

العقل يتوصل إليه بطريق جزئي.

د - بطريـق التجربـة رابعـاً، وهو سبيـل مركّـب من القيـاس والاستقراء، وهو أكثر فائدة وأبعد أثراً من الاستقراء فقط؛ لأنه لا يكتفي بالأوليات الصرفة، بل يتعداها الى مكتسبات الحسّ باعتبار أنَّ التجربة هي فعل أو انفعال يتعامل مع الحسّ، بحيث اذا تكرّر في احساسنا وجود شيءٍ لشيء، تكرّر ذلك منا في الذاكرة، واذا تكرر حدثتْ لنا منه تجربة بسبب قياسٍ اقترن به(١٣٩).

ويبدو أنَّ الفيلسوف، في ضوء موقفه هذا، يؤكد جانباً مهماً في فهمه للتجربة وهو التكرار، لأنَّ في التكرار ما سوف يقود الى حكمٍ ذاتي على الشيء، ولا يتصف بالاتفاق، لأنّ الاتفاق لا يدوم ولا يستمر.. يضاف الى ذلك تأكيده أيضاً على الجانب الحسي في التجربة المستمدة من العالم الخارجي، وذلك بتمرين وتدريب ملكات الانسان نحو التطبيق التجريبي للحسّ.

ومن هنا وجدنا ابن سينا يكرّر ما سبق لارسطوطاليس قوله من أنَّ «كل فاقد حسّ ٍ ما؛ فانّه فاقدٌ لعلمٍ ما، وإنْ لم يكن الحس علماً(١٤٠).».

وأيّاً ما كان، فأنَّ هذه الأُصول البرهانية التي ذكرنا - بوجوهها الأربعة في التحصيل - ينبغي أنْ تصل الى عمليةٍ تحليلية بالنسبة للقضايا التي تخضع لطبيعة اليقين المطلوب في البرهان، مع اعتبار أنَّ اوساطها متناهية أيضاً وكذلك محمولاتها الذاتية.

وعند العود الى هذه الأُصول البرهانية نجد أنَّ مبادىء العلوم تشترك بعضها مع بعض في هذه المبادىء - سواء ما كان منها عاماً أو

(١٣٩) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص٩٤ - ٩٥.

(١٤٠) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان، ص٢٢٤.

خاصّاً - وتتناسب في الموضوع، وانّها تقال على نوعين:

أ - مبادىء (منها) البرهان، اي المقدمات الأُولى في العلوم، التي لا وسط لها، حيث يجوز أنْ تمتلك قواعد عامة كقولنا مثلاً: كل شيء إما يصدق عليه الايجاب أو السلب، أو: ان الأشياء المساوية لشيءٍ واحد متساوية.

ب - مبادىء (فيها) البرهان؛ وهي أجناس العلوم - بمعنى موضوعاتها وما يتعلق بها - ممّا يوضع معها أو يساويها، ولا تمتلك مبادىء عامة بل مبادىء خاصة، ولا تتضمن، في أقصى حدودها، أكثر من علمين أحدهما أعلىٰ والآخر أدنىٰ.

★ ★ ★

٣٥ - وفي تدرجٍ منهجي، يكثر فيه الاستطراد، يحاول الفيلسوف ايضاح علاقة الحدّ بالبرهان، من حيث أنَّ الحدّ يمتلك نتيجة البرهان؛ أي أنَّه هو الذي يعطي المعلول. لهذا نجد أنَّ كثيراً من الأوساط البرهانية ليست حدوداً ولا عللاً داخلة في جوهر الشيء، بل عللاً فاعلة وموجبة - مع جواز اعتبار هذه العلل الايجابية فصولاً جزئية خاصة - لأنَّ في وضعها موضع العموم (أعني أنْ تكون جميع العلل الموجبة للوجود تدخل في الحدود) ما يؤدي بنا الى أنْ «نعلم حدوثَ كل مُحدَثٍ ومحدِثَ كلِ محدَثٍ من حِدَة[141].» ولذلك فأنَّ بعضاً من هذه الحدود الوسطى في البراهين ما يكون عللاً ايجابية لأمورٍ ليست تلك الحدود اجزاء منها. فاذن ليس لنا أنْ نعتبر أنَّ كل حدٍّ أوسط حدّاً أو جزء حدٍ إلاّ بنظرةٍ اخرى نقصد بها بدلالة الحدّ (الحدّ والرسم) معاً.

---

(١٤١) في قراءة اخرى للدكتور عبد الرحمن بدوي يرد هذا النص على الشكل التالي:« نعلم حدوث كل مُحْدَثٍ ومحْدِثٍ - كل محدثٍ من حدة» - انظر نشرته للبرهان ص٢٦٤ - ٢٦٥.

يقول ابن سينا ما نصه:(١٤٢)

«لا يمكن، في الحقيقة، اثبات حدٍّ أكبر انه(١٤٣) حدٌّ أو رسمٌ إلاّ بتوسط الحدّ والرسم بالقوة أو بالفعل. فانَّه ما لم يكن حدّ الشيء أو رسمه موجباً للشيء فليس هو بموجب، وما لم يكن مسلوباً فليس هو بمسلوب، لكنه ليس ذلك على انه هو(١٤٤) الحدّ الاوسط الكافي الذي لا حاجة الى غيره. فانّه حقٌّ ما قيل في أمثلتهم إنَّ حدّ الاتفاق هو كون النغم على نسبةٍ عددية كذا، وانّه اذا جعل هذا حدّاً أوسط أنتج أنَّ النغم متفقة، فيكون الشيء الذي هو ماهية مفصلّة بالاتفاق هو بعينه حدّ أوسط، لكنه ليس يجب من ذلك أنْ يكفيك هذا التوسط، أو أنّه لا يكون البرهان إلاّ بمثل هذه النغم... لكنا لا نشك في انها موجود لها الاتفاق. ولكن في أكثر الأمور يشكل علينا حمل الحدّ، كما يشكل علينا حمل المحدود، فلا ينتفع بتوسط الحدّ بل يحتاج الى توسط أمورٍ اخرى لا محالة نتأدىٰ بتوسطها الى انتاج وجود الحدّ قبل تأديتها الى انتاج الجملة التي يدل عليها اسم المحدود. لكن تلك الوسائط تكون أموراً غير المحدود للمحدود(١٤٥). فليست تُرى برهاناً قطّ وُسّطِ فيه حدٌّ حقيقي للأكبر، ثم أنتج منه حمل المحدود على الأصغر. ولو كان البرهان هو هذا فقط، أعني الذي أوسطه الحدّ، ما كنا نجد برهاناً على شيء إلاّ على ما وجود حدّ الحدّ الأكبر للأصغر فيه ظاهرٌ، ووجود نفس الحدّ الأكبر خفيٌ، وما أقل أمثال هذه الأشياء، وكذلك إنْ جعلوا الحدّ الأوسط حدّاً للأصغر، فقلّما يجري ذلك في أمثلتهم. ولو شئتَ انْ أُبيّن أنَّ هذا

(١٤٢) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٦٦

(١٤٣) في قراءة الدكتور ابو العلا عفيفي (له) بدل (انه) - انظر نشرته ص٢٦٦.

(١٤٤) في قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي حذف للفظة (هو) وفضّلنا الابقاء عليها.

(١٤٥) في قراءة الدكتور ابو العلا عفيفي: «الحدود للحدود»، وفضّلنا قراءة الدكتور بدوي - انظر نشرته ص٢٦٦.

لا يكون بالحقيقة، وانما يكون بحسب الظنون؛ لفعلتُ!. »

ويضرب الفيلسوف مثلاً لتوضيح النص السابق فيقول:

«لِمَ كان كسوف القمر؟ فيقال لانَّ الارض توسطت بينه وبين الشمس فاحتجب الضوء. وكلما كان كذلك فانَّ القمر ينكسف» - فالحدّ الاوسط هنا هو ماهية الكسوف، باعتبار أنَّ ماهية الكسوف هي انمحاء ضوء القمر، لأنَّ الارض توسطت بينه وبين مفيد الضوء.

وأيّاً ما كان، فينبغي الاهتمام، كل الاهتمام، بالقواعد التالية للبرهان:

الاولى: «ليس ما يعطيه البرهان هو بعينه ما يعطيه الحدّ» - لأنَّ الحدّ يتصف بايجابيته للمحدود، وليس البرهان بالضرورة كذلك.. ثم أنَّ كل حدّ فمحدوده كلّي، بينماليس كل برهان يعتبر كلّياً على مبرهنه. فمثلاً ان البرهان يعطي انَّ المثلث زواياه مساوية لقائمتين، وذلك المعنى خارج عن حدّ المثلث، حيث لم يعطِ لنا هذا البرهان حدّ الموضوع ولا حدّ المحمول.

الثانية: «ليس اعطاء الحدّ معناه اعطاء البرهان» - لاننا في إعطاء الحدّ، عن طريق الحدّ الأوسط، لم نفرض شيئاً على شيء، سواء أكان سلباً أو ايجاباً، بل اكتفينا بالحدّ فحسب ولأنَّ «ليس كل محدودٍ مبرهناً بحدّه، ولا كل مبرهنٍ محدوداً ببرهانه.»[١٤٦]

وفي تنسيق دقيقٍ للمفهومين (أعني الحدّ والبرهان) يمكن حصر الخصائص في النقاط التالية:

(١) إنَّ الحدّ عملية وضعٍ واقتضاب فحسب؛ بينا البرهان عملية تأليف قاصدة ضرورة.

---

(١٤٦) انظر: ابن سينا - كتاب البرهان، ص٢٦٨.

(٢) إنَّ الحدّ يظهر لنا الأمور التي في جوهر الشيء مجتمعة ومتساوية بالذات، سواء في المعنى أو الانعكاس عليه. أما البرهان فيعطينا عوارض خارجة عن الماهية.

(٣) إنَّ الحدّ لا يعطي المحدود اجزاء حدّه عن طريق تأليف حمل، بل بتأليف يتصف بالتقييد والاشتراط. بينا البرهان يعطي المبرهن عليه اجزاء برهانه، وذلك عن طريق تأليف حمل.

(٤) إنَّ الحدَّ للشيء لا يكون لغيره ولا يكون منه أول وثان. أما البرهان فيكون برهاناً على شيء أولاً، وعلى غيره ثانياً.

(٥) إنَّ الحدّ الأعم قد يحمل على الأخص، ولكنه لا يعتبر حدّاً للأخص. بينا البرهان يمكن نقله الى الاخص، ويكون برهاناً عليه أيضاً.

(٦) وأخيراً، فانَّ الحدّ والبرهان مختلفان من حيث أنّهما لا يحمل أحدهما على الآخر اطلاقاً.

أما اذا قيس الأمر الى القسمة المنطقية، فالحدّ لا يُكتسب بها، سواء بتقسيم تحليلي من المركب الى اجزائه، أو بتقسيم كلّي، أي من العام الى الاجزاء، وسواء أكانت القسمة منفصلة أو متصلة أو وهمية. وعلى الرغم من هذا فأنَّ القسمة - في رأي الفيلسوف - نافعة في أمور ثلاثة هي:

(أ) إنّها تدل على ما هو أعمّ وما هو أخص من الصفات، وعندئذ يمكن استنباط كيفية ترتيب الحدود، حيث يكون الأعم أولاً والأخص تالياً.

(ب) إنَّ القسمة تدل على اقتران كل فصلٍ مع جنسٍ فوقه فتجعله جنساً لما تحته.

(ج) إنّها في استيفائها لهذه الصفات تشير الى جميع الفصول الذاتية للمحدود.

وفي حال التطبيق، لهذه القسمة النافعة، ينبغي مراعاة الأغراض التالية:

(١) التحقّق من كون القسمة داخلة في الماهية، أي انها ذات فصول ذاتية للانواع.

(٢) الافادة من طريقة الترتيب في القسمة - بحيث اذا تساوى فصلان في العموم والخصوص، فالتقدم يكون لما هو أشبه بالمادة، والتأخير لما هو أشبه بالغاية. أما في حال التعادل فلنا الخيار في القبْلية والبَعْدية كما نشاء.

(٣) الاستمرار بالقسمة حتى بلوغ المحدود - إنْ كان نوعاً متوسطاً - أو الاستمرار الى النهاية حتى بلوغ الامور الذاتية التي لا قسمة لها.

يقول الفيلسوف ابن سينا إنّ «الحدّ بجملته علّة صورية للمحدود، وإنْ كان بعض اجزائه علّة لبعض. واذا كان الحدّ بالجملة علّة صورية للمحدود؛ فكل جزء منه هو علّة لا محالة. وانما يكون البرهان مفيداً للحدّ اذا كان فيه جزء هو علّة وجزء هو معلول... فإنَّ الحدّ على ماهية الشيء، والبرهان على إنيّة الشيء للشيء، وإنيّة الشيء غريب عن ماهيته، خارج عنها!.»(١٤٧)

وذهاب الحكيم الى انَّ إنيَّة الشيء غريبة عن ماهيته، يمثّل (موقفاً) سيتمسك به الشيخ الرئيس خلال مسيرته الفلسفية؛ خاصة في قضايا الطبيعة وما بعدها.

---

(١٤٧) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٧٨ - ٢٨٧.

٣٦ - وأخيراً ينتهي الفيلسوف الى تقرير الحقيقة التي تقول ما فحواه: انَّ مبدأ البرهان لا يُكتسب بالبرهان، وكذلك مبدأ العلم لا يُنال بقوة العلم؛ بل بقوةٍ اخرى اكثر صلاحية له؛ هي العقل - والمقصود به هو العقل النظري «المجبول فينا، وهو الاستعداد الفطري الصحيح.»(١٤٨)

---

(١٤٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٣٣٣.

جدل ومغالطة

جدل ومغالطة

٣٧ - والحق انَّ فيلسوفنا العالم قد اجتاز حتى الآن مسالك عدة من موضوعات المنطق؛ هي: المدخل والتصورات العامة، ومشكلات القضايا، والاستدلال القياسي، ومنطق البرهان - ولنبدأ مسلكاً جديداً نحو الجدل والسفسطة من أصول هذا العلم، وللجدل، من الناحية المنهجية، قبْليته على المغالطة لكونه يرتبط بنحو من الانحاء بالبرهان، باعتبار انّه استدلال مبني على الآراء الراجحة أو المحتملة. فهو اذن في حالٍ وسطى بين القضايا البرهانية والأقاويل الخطابية، كما وضعه أصلاً ارسطوطاليس، حيث ينبغي الابتداء به(١٤٩).

والجدل، اصطلاحاً يرتفع تاريخياً الى المنظّر الأول للأكاديمية افلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ق.م) حيث اعتبره صورة من صور الحوار أو المناقشة التي نصل بوساطتها الى المبادىء وعموميات الاشياء - تماماً كما فعل استاذه سقراط من قبل - وجعله على مرحلتين «جدل صاعد وجدل هابط»؛ فالأول يبدأ من الاحساس الى الظّن ومنه الى الاستدلال ومن ثمّة الى العقل الخالص. والآخر، يهبط من الاعلى بطريق

---

(١٤٩) يقول ارسطوطاليس في كتاب الجدل (الطوبيقا): يبعي أنْ نقول أولاً ما هو القياس وما هي اصنافه؛ حتى يحصل لنا القياس الجدلي. ثم يضيف: إنَّ قصدنا أنْ نستنبط طريقاً يتهيأ لنا به أنْ نعمل من مقدماتٍ ذائعة قياساً في كل مسألة نقصد. وأنْ نكون اذا أجبنا جواباً لم نأتِ بشيءٍ مضاد.

لذا نجد أنَّ الاستاذ ديفيد روس D. Ross يذهب الى ان منفعة الجدل ترمي الى الاقتدار على مجادلة الناس الذين نلتقي بهم. فاذا سبق لنا معرفة آراء الجمهور وما يترتب عليها؛ أمكننا مجادلة الناس من نفس مقدماتهم.

انظر: ابن سينا - كتاب الجدل (مقدمة المحقق ص٣٤).

القسمة ليصل من المبادىء العليا الى أسفلها بتدرج منهجي دقيق.

ولعل السؤال الرئيس في هذا التمهيد، يتحدّد بما هو الفرق بين رجل المنطق ورجل الجدل؛ في ضوء النظرة الافلاطونية هذه، خاصة ونحن في سبيل تحليل موقف الفيلسوف من المشكلة ذاتها ودلالة الجدل في منطقه السينوي؟..

إنَّ الانسان المنطقي هو الذي يرى ان الاجناس كلّما كانت افقر مفهوماً كانت أغنى شمولاً. وانَّ العقل كلما ارتقى في سلسلة التصورات من جنسٍ أدنىٰ الى جنسٍ أعلى أفقر المفهوم وأغنى الماصدق؛ حتى يصل الى تصور الوجود الذي هو أعلى الاجناس وأقلّها تعيّناً.. أما الانسان الجدلي فهو الذي يرى انَّ الجنس مركّب من الانواع، لأنه يتضمن مفاهيم الأنواع، وشيئاً آخر زائداً عليها، ولأنه أغنىٰ من كل واحدٍ منها على حدته، وعلى ذلك فالجنس الاعلى عنده هو تصور الكمال أو الخير، لا تصور الوجود؛ لأنَّ الكمال الكلّي محيط بجميع الكمالات الجزئية، والجنس الاعلى محيط بما يندرج فيه من الانواع، لا من جهة شموله فحسب، بل من جهه مفهومه أيضاً، فالجنس اذن أحق بالوجود من النوع، والجنس الأعلىٰ هو الموجود الأعلى(١٥٠).

ولكن هذه النظرة في المفارقة بين المنطقي والجدلي لَمْ تثبت على قواعدها المثالية بل عُدّلتْ على ايدي التلاميذ وبعض المتأخرين منهم. فكان المنطقي هو رجل التحليل الذي يعتمد البرهان أو الاستنتاج الصحيح سبيلاً في بنائه الصوري للفكر واللغة معاً. رغم أنَّ تأثيرات الموقف الافلاطوني عموماً لم يكن من السهل التخلّص منها؛ فبقيت صورة واضحة المعالم في الجدل الارسطوطالي، ومن ثَمّة في الاجيال الفلسفية من بعد.

---

(١٥٠) قارن: د.جميل صليبا - المعجم الفلسفي، ٣٩٢/١.

٣٨ - وعود الى ما قصدنا من جدل ابن سينا؛ حيث نعلم - كما بسطنا من قبل - أنَّ القياس منه ما هو برهاني بمقدماته اليقينية، ومنه ما هو جدلي بمقدماته الظّنية. فالجدل اذن هو قياس في الأصل؛ ولكنه قياس ينهض على مقدمات مشهورة أو مسلّمة؛ الغرض منها إلزام الخصم وافحام مَنْ هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان[١٥١].. وقد تتسع دائرة هذا التعميم القياسي حتى تصل الى أنَّ ما كان من مقدماته مغالطات فحسب؛ فهو قياس سوفسطائي. وما كان من مقدماته الظّن والاقناع فقط؛ فهو قياس خطابي. وما كان من مقدماته يتصف بالخيال؛ كان قياساً شعرياً. وبهذا تنحصر أنواع الصنائع التي تستعمل القياس في الاقاويل في خمس فقط، هي: برهانية، وجدلية، وسوفسطائية، وخطبية، وشعرية[١٥٢].

والجدل السينوي، في مفهومه، لا يخرج عمّا ذهب إليه المعلم الثاني الفارابي في شروحه وتلخيصاته وجوامعه، حيث يكون الهدف منه التماس السائل طرائق الأمور المشهورة التي تعم اكثر الناس، كي تقود الجدلي الى الغَلَبة تارة، أو الى اليقين المظنون انّه يقين فحسب!. لأن القياس الجدلي لا ينفع في مخاطبة الانسان لنفسه، كما نفعل عادة في حال البرهان، بل هو خطاب للغير، يعود على صاحبه بالنفع العرضي. وقد ينفع أيضاً في اقتناء المشهور بدل اليقين، بطريق الترجيح حتى يلوح له بعض الحق! وليس هو بحقٍ لانه مجرد ترجيح، وفساد قياسٍ وظهور آخر.. وليس الترجيح هنا سوى الظّن، ولا علاقة له، في رأينا، بمنطق الاحتمال، كما تصور ذلك بعض الباحثين[١٥٣].

---

(١٥١) قارن: الجرجاني - كتاب التعريفات، ص٦٦.

(١٥٢) انظر كتاب المؤلف - فيلسوفان رائدان، بيروت ١٩٨٠، ص٩٢.

(١٥٣) يذهب الى هذا التصوّر محقق كتاب الجدل الدكتور احمد الاهواني.

وفي اشارة سابقةٍ لنا بسطنا فيها نحواً من المقارنة والمفارقة بين الجدل والبرهان، من حيث الموضوعات والمسائل والمبادىء.

ونحاول هنا اظهار المباينة بين الجدل والعلوم اليقينية، خاصة الرياضيات. فالرياضة علم لا يقع فيه الجهل باعتبار ان حدوده الوسطى في براهينه لا يعتورها التباس في مفاهيمها. بينا الجدل يستعين بضروب القياس كافةً، ما كان منها حقيقياً أو مظنوناً، وحسب نسبة نفعه أو شهرته أو ما اعتاد عليه الناس. ولا يأخذ محمولات مسائله من الحدود، وما يلزم من الأعراض بسبب تلك الحدود. يضاف الى ذلك أنّ أوساط الجدل غالباً ما تكون متشوشة المعالم، فتارة هي عرضية، وتارة هي ذاتية، أو تكون كاذبة مرّة، وصادقة اخرى. لذا يصعب تحليل هذه الأوساط أو تركيبها، من حيث انّها تبدأ من غير نظام؛ بل كيف ما اتفق، وبأي الاوساط اتفقتْ. ومن هنا فانَّ كثرة الاوساط على غير اتفاق، وخروج القاعدة على التأليف الدقيق؛ يُفقد الجدل قدرته في المقارنة مع البرهان..

فالجدل، اذن، صناعة مقصورة على المحاورة والمخاطبة، يُهدف من ورائها إلزام الخصوم - كما بسطنا - بطريق مقبول محمود، بحيث ان مصطلح الجدل يلازم مصطلح المنازعة «لانه اذا لم تكن منازعة لم يحسن أنّ يقال جدل».. وكذلك اذا قيس الأمر الى المناظرة التي لا تكون فيها معاندة ما، فلا ينبغي أنْ يقال عنها انها جدل ايضاً.

إنَّ الجدل، في واقعه، لا يخلو من ضروب الحيلة، لأنّه يدل على تسلطٍ بقوة الخطاب. ولهذا «فليس بمخطىء مَنْ جعل القياس المؤلف من مقدماتٍ مشهورة مخصوصاً باسم القياس الجدلي.»[١٥٤]

والجدل، فوق هذا وذاك، صناعة - كما أُشرنا من قبل -

(١٥٤) انظر: ابن سينا - كتاب الجدل، ص٢٠.

والمقصود بالصناعة انها «ملكة نفسانية يقتدر بها (الانسان) على استعمال موضوعاتٍ ما نحو غرض من الأغراض على سبيل الارادة، صادرة عن بصيرة وبحسب الممكن فيها.»[١٥٥] والممكن، يكون حسب الاستعداد الفطري تارة، والممارسة والاستعمال تارة اخرى.

ويبقى الاقناع والالزام أمرين أساسيين في هذه الصناعة. ولا ينهضان لأجل فردٍ واحدٍ من طرفي النقيض فحسب، بل في كل واحد منهما... وتتباين صناعة أفعال الجدل بعضها الى بعض، ومن أهمّها (الحجّة الجدلية) التي هي أعمّ من القياس الجدلي لانها قياسية واستقرائية - بمعنى أنها ملكة يصدر عنها تأليف القياس المكوّن من مقدماتٍ مشهورة؛ بحيث اذا استوفتْ غايتها، لا يجد الانسان محيصاً من الالتزام بها - تماماً كما كان يفعل سقراط مع محاوريه سواء بسواء!.

ويؤكد الفيلسوف، في هذا المجال، ان القياس الجدلي أعمّ من السائل الجدلي، وكلاهما يؤلف مما هو ذائع ومحمود عند الطرفين: بالجمهور والمخاطب.. ولهذا القياس، أو الصناعة الجدلية، شروط خمسة هي[١٥٦].

(١) استعداد فطري لدى بعض الناس دون بعض لكسب المشهورات من الامور، وحفظ ما يراه الجمهور وما يضادّه.

(٢) ممارسة وارتياض الجزئيات التي تؤدي الى ظهور طبيعة التجربة في الفرد، وذلك على سبيل المشابهة او سبيل المقابلة.

(٣) الأخذ بالقوانين الكلّية التي يُقاس بها الجدل، وخاصة ما يتعلق بالشيء وضدّه، واشتراك الاسماء واختلافها.

(٤) تعادل الفعل والانفعال، أي عدم معاوقة المادة في حال

---

(١٥٥) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢١.

(١٥٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق (مقدمة المحقق ص٢٦ - ٢٧) ولاحظ النص ص٨١ - ٩٢.

الجـدل - ومعرفة مبلـغ استعـداد (السائـل الجـدلي) للتسلـيم واقتداره على أخذ الفصول بين الأشياء.

(٥) سلامة الوسيلة أو الآلة التي تستخدم في الصناعة كي تبلغ الغرض المنشود.

٣٩ - فاذا تحقّقت الشروط المطلوبة التي أشرنا سابقاً، كان علينا عندئذ التعرّف على دلالة (المقدمة) و(الموضع) و(الدعـوىٰ) - كي نسلك منها الى تباين الأقيسة الجدلية وغيرها مما له شبه بها. دافعين، في الوقت ذاته، بعيداً ظنون بعض الناس من انَّ الصناعة الجدلية تهدف الى انتاج الحق في كثير من الأحيان؛ بينا لا نجد في الجدل اكثر من كون مقدماته متسلمة أو مشهورة فحسب!. وليس شرطاً أنْ يكون المتسلّم أو المشهور صادقاً، بل هو حسب ما تحقّقه النتيجة الجدلية في تطبيق صناعتها.. فكثيراً ما تكون المقدمة المشهورة الحقّة مساوية للمقدمة المشهورة الباطلة - وما اكثر اشتهار الباطل، وما اكثر اشتهار الكذب؛ حيث يكون الحق غائباً غير بيّنٍ بنفسه!.

تلك هي مقولة بعض الناس - والحق أنَّ مقدمة الجدل ينبغي ان تكون متسلّمة قبل كل شيء، وأنْ تكون النتيجة لازمة عن تلك المتسلمات. لأنَّ من الصعب جداً أنْ يتيسر للجدلي النظر في كل مقدمةٍ لمعرفة رجحانها من عدمه. رغم أنّه من المسموح للجدلي أنْ يستعمل المبادىء المشتركة الغريبة اذا كانت مشهورة.

أما (الموضع) فهو حكْم منفرد من شأنه أنْ تتشعب منه أحكام كثيرة تجعل كل واحدٍ منها جزء قياس، كقولنا: إنْ كان الضدّ موجوداً لشيءٍ، فضدّه سيكون موجوداً لضدّ الشيء، فهذا حكم مشهور[١٥٧].

---

(١٥٧) انظر: ابن سينا - كتاب الجدل، ص٣٨.

والحكم المشهور سهل التصور لأنّه من المحمودات الذائعة. إضافة الى أنَّ التصور كلّما كان أسهل في تناوله، كان أسهل في التصديق أيضاً؛ والعكس بالعكس.. والشهرة تتعلق بعدة أمور، فتارةً هي للمصلحة العامة، وتارةً هي بسبب الاجماع عند بعض الملل والفئات، وتارة هي استقراء لبعض الأشياء، واخرى هي ما يُحمل على الحياء والخجل أو الرحمة والحشمة. أو ربما كان سبب الشهرة (اسم مشترك) لا غير.. وقد تتباين الشهرة أيضاً درجة ونسبة؛ حسب طبيعة التسليم بها، سواء من قبل الجماعات - كما ذكرنا - أو الأفراد من حكماء وفلاسفة وغيرهم. شرط أنْ لا يكون هذا المشهور شنيعاً عند العامة؛ فعندئذ لا ينتفع به في الأقيسة الجدلية المطلقة التي تهدف أصلاً الى تحصيل القدرة على اثبات ما يحاول الجدلي إثباته او إبطاله[١٥٨].

ومرّة أخرى؛ فالموضع - وهو جهة قصدٍ للذهن - غالباً ما يستعمل مقدمة أيضاً؛ وحينئذ لا يحسن استعماله للقياس. وقد تجتمع المقدمة والموضع معاً لتؤديا دلالة القانون: فالأول (اعني المقدمة) يصبح جزء قياس، والثاني (أعني الوضع) يصبح صورة قانون.. ومن المواضع ما هو طبيعي وما هو خلقي ايضاً.

أما (الدعوىٰ)، فهي قضية يراد بها الحكْم على اثباتها أو إبطالها بصناعة (السائل الجدلي)، شرط أنْ لا تكون محل اتفاق؛ بل محل خلاف في الأصل. رغم ما يؤكده الفيلسوف من ان مفهوم الوضع يشبه مفهوم الدعوى.

وعودٌ على بَدْء؛ فالجدل - دون سائر الأقيسة الأخرى كالخطابة والشعر والمشاغبة والعناد والسفسطة - هو الأصل، وتنحصر منافعه في

(١٥٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٣٩ - ٥٣.

الأمور التالية[١٥٩]:

١ - عملية الارتياض التي هي القدرة على ايجاد أفعال جنس واحدٍ وتحسينه والاكثار منه، بعد الحصول على المواضع التي منها يمكن أنْ تُستنبط الحجج على كل ما هو مطلوب.

٢ - عملية المناظرة؛ من حيث انها تورث القدرة على ايجاد القياس أو ما يقابله. وتفترق عن المجادلة في المفهوم، لأن الانسان يمكن ان يكون مناظِراً ومناظَراً؛ بينا لا يكون مجادِلاً ومجادَلاً، فليست المجادلة، اذن، هي مناظرة، بل انَّ صناعة الجدل تنفع فيها فحسب.

٣ - النفع العام، حيث ينبغي أنْ يكون جدلاً منتجاً، يؤدي بدوره الى إشعار الجمهور بآراء موافقة لهم، يعجزون عن الاصغاء إليها عن طريق (البرهان).

٤ - النفع الجزئي - ويهدف الى اقناع المتعلم في قبول واعتقاد مبادىء معينة منتزعة من «المشهورات الذائعة المشتركة».

٥ - القدرة الجدلية - التي سبقت الإشارة اليها - حيث تؤدي الى اثبات ما ينبغي اثباته أو إبطاله، وذلك في اكثر الأشياء وليس في كل الأشياء.

تلك هي منافع الجدل عموماً؛ أما اجزاؤه وتراكيبه، فيجب النظر إليها من ناحية (المادة) لا (الصورة) - باعتبار ان المقدمات في القياس الجدلي تؤخذ بالطلب من المجيب، حيث تكون في أول الأمر مسائل، ثم بعد تسلّمها تصبح مقدمات، وعندئذ يظهر لنا الجدل بحالتيه: الأُولى بناؤه على المسائل، والأخرى تأليفه من المقدمات؛ وفحوى ذلك «إنَّ

(١٥٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٤٨ - ٥٣.

المسألة من حيث هي مسألة لا تكون جزء قياس، ولكن تكون أصلاً يبنىٰ عليه القياس. واذا صارت مقدمة، كان منها القياس لأنّها جزء قياس. فالمقدمة قضية، كما أنَّ النتيجة قضية.. والمسألة قضية. إلاّ أنَّ القضية اذا كانت مقصودة بالقياس العلمي سميتْ مطلوباً، وإنْ كانت مقصودة بالقياس الجدلي سميتْ وضعاً... واذا كانت القضية مقرونة بمقابلها سميتْ مسألة[١٦٠].».. وللمسألة محمولاتها وهي الجنس والحدّ والخاصّة والنوع والعرض؛ حيث إليها يتوجه السلب والإيجاب، أو ما ندعوه بالاثبات والإبطال؛ سواء كان يسيراً تحقّقه أو عسيراً. فإنَّ «جميع ما اثباته أسهل فإنَّ إبطاله أعسر، وجميع ما اثباته أعسر فإنَّ إبطاله أسهل» - تلك هي القاعدة التي تدور عليها ظاهرة الاثبات والإبطال.

وينبغي لهذه المحمولات الخمسة التي تخص (المسألة)، عند محاولة اثباتها جدلياً، التأكد أولاً من اثبات وجودها، مع ذكر ما يجب من صفاتها الأخرى مثل كونها مقوِّمة ذاتية، وأنَّ بعضها أعمَّ من بعض، وأخرى مساوية. أو انها غير مقوِّمة وغير منعكسة. مع الإشارة الى ان هذه المحمولات حُدّدتْ لتعدّ نحوها المواضع «والمواضع إنما تُعدّ نحو الإثبات والإبطال. والإثبات والإبطال إنّما يتوجه نحو الدعاوىٰ» - وفي ضوء هذا، فإنَّ المقدمات الجدلية، من حيث هي جدلية لا دعاوىٰ، لا يفيد النظر فيها من قبل أحد هذه المحمولات. بل يلزم أنْ نحدّ المقدمة الجدلية التي هي جزء قياس جدلي؛ لأننا في المقدمات الجدلية ينصب ويتركز اهتمامنا فيها على التسليم المشترك أو الخاص، وعلى نسبية تلك الحدود، لذا لا يتعين، في هذه الحال، حكْم يؤدي الى حيث يكون المحمول شيئاً من الأشياء.

وكون المقدمة الجدلية هي جزء قياسٍ جدلي، كما بسطنا، فإنَّ

(١٦٠) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٥٤.

المطالب الجدلية هي أحد طرفي النقيض: هي للمجيب من حيث ما ينصره ويحفظه، وهي للسائل من حيث ما يقابل ذلك. على أن تؤخذ المقدمة، سيراً على «التعليم الأول»، (المقصود بالتعليم الأول هو النص الارسطوطالي) على انها مسألة؛ تتميّز بالشهرة والتسليم، كما أشرنا من قبل.. والشهرة هنا حالها حال الأوليات في البرهان؛ حيث يُبرهن عليها دون حاجةٍ الى طلب قياسٍ على صدقها (أعني الأوليات) - وكذلك الأمر بالنسبة للأمور المشهورة، حيث يستعملها الجدلي «من غير أنْ ينزل عن درجة الشهرة المطلقة والتسليم المطلق، الى التسليم المحدود بالمسألة عنها، ليتسلم، وكأنها مشكوك فيها، وكأنّها معرّضة لأنْ يقع فيها شك[١٦١]».

وليس للجدلي جواز السؤال عن ماهية الشيء أو لِميّته، باعتبار أنَّ سؤالاً كهذا هو من التعليم وليس من الجدل - فإنْ سُمح له أنْ يسأل عن الماهية؛ فينبغي أنْ يكون ذلك بسبيلين فقط: الأول أنْ يسأل عن ماهية دلالة لفظٍ يستعمله المجيب أثناء حديثه. والثاني أنْ يسأل بصيغة (الهلّية) أي المادة بدل الماهية.

٤٠ - وسؤال يُطرح الآن - بعد الحديث الموجز عن المحمولات الجدلية والمقدمات والمطالب - ما هي الحجّة الجدلية؟ (التي سبق أنْ أشرنا الى حدّها).

(الحجّة) عموماً هي استدلال على صدق الدعوى أو كذبها، فكل شيءٍ يوصل الى التصديق فهو حجّة. وقد يكون الطريق إما قياساً أو استقراء، أو نحوهما[١٦٢].. والاستقراء أقرب الى الحسّ، وأشدّ اقناعاً،

---

(١٦١) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٧٥.

(١٦٢) انظر: ابن سينا - الاشارات والتنبيهات (قسم المنطق) ص٤.

واوقع عند الجمهور. وأيّاً ما كان، فانَّ الاستقراء والقياس، في رأي ابن سينا، هما أصلا حجاج الجدل.

وتكتسب الحجّة أو الملكة الجدلية بشروط أربعةٍ سبق أنْ أوردنا اسمها الرئيسة عند الحديث عن شروط صناعة الجدل.

أما نفع هذه الوسائل في اكتساب القنية الجدلية، فيمكن حصرها في ثلاث جهات:

الاولى؛ هي كون الجدلي، في اكتسابه المشهورات وحفظه ما يراه الجمهور، يفيده كثيراً في تجنب المجيب والسائل المُلاجَّة فيما لا خلاف فيه.. ويضرب الفيلسوف مثلاً على ذلك قضية خلق القرآن التي ظهرت على أيدي المعتزلة في عصر المأمون - فيقول:«كقول أحدهما: كلام الله مخلوق، وعنىُ به هذا المسموع. وقال الآخر: كلام الله غير مخلوق، ويعني به شيئاً آخر غير ذلك لا يتصوره ولا يصوّره للآخر، ثم يتشاغبان! والاقتدار على تفصيل الاسم المشترك يعين في هذا الباب معونة عظيمة، ويكفي اللجاج فيما لا يهمّ.»[١٦٣]

والثانية، هي قدرة الجدلي على طلب الفصول، حيث تساعد على ارتياد المواضع والمقدمات التي تُعَدّ نحو القياسات الموجهة للنظر في الواحد أو الغير، ونحو الإثبات أو الإبطال. وتنفع أيضاً في الحدود باعتبار أنَّ كمال الحدود لا يكون إلاّ بالفصول.

وأما الثالثة - فهي المبنية على طلب التشابه؛ فانّها تفيد في الاستقراء من حيث أنّه مبني على طلب أمور متشابهة تحت كلّي وكلّي آخر؛ كي يجعل أحد الكليين محمولاً على الآخر حمل شهرة لا حمل صدق وحق.. وقد تتداخل بعض وسائل اخرى معها كي تؤدي جميعها الى

(١٦٣) انظر: ابن سينا - كتاب الجدل، ص٩٤.

سلامة الوسيلة أو الآلة التي تُستخدم في الصناعة الجدلية، لبلوغ غرضها المنشود!

٤١ - واذا عدنا الى مواضع الاثبات والإبطال في الجدل من حيث حقيقة الوضع بالذات؛ وجدنا أنَّ بعض المحمولات الخمسة التي أشرنا إليها - قد تبطل كلّياً أو جزئياً؛ كالعَرَض مثلاً، بينا الخاصّة والحّد والجنس والنوع ليست كذلك.

وليس من الضروري أنْ تكون المواضع كلها مأخوذة من موضوعات الحدّ، بل يمكن أنْ تكون من أمور خارجة، حيث تؤخذ من أشياء تلزم المطلوب أو المطلوب يلزمها، وتستعين بالزمان من حيث اختلاف حدّ المطلوب فيه.. وهناك مواضع خارجة لا تخضع للّزوم؛ بل تخضع للعناد والمقابلة مثل: الصحة والمرض، أو مثل قولنا: إنه إما أنْ تكون الشمس طالعة، أو يكون الليل موجوداً.

وهناك مواضع اخرى، كنقل الاسم وتبديله، خاصة اذا لم يكن بحسب الذات بل بحسب الصفة. فينبغي عندئذ أنْ نأخذ المعنى نفسه ونلاحظه في ذاته، ونقصر الاسم عليه.

وهناك مواضع خارجة تُضاف الى ما سبق، وتؤخذ من المتقابلات ومن الأحوال والابتداء والانتهاء والاشتقاقات، وكذلك من مواضع الأضداد.. ومنها أيضاً مواضع النظائر، والمقصود بالنظائر «الأمور التي لها نسبة الى الشيء فيشتق لها منه إسم، إما مثل نسبة المقبول الى القابل المشتق له منه الاسم؛ كالعدل الذي هو نظير العدالة... وإما مثل نسبة الغاية الى الفاعل والحافظ، كالأمور الصحية التي تفعل أو تحفظ الصحة، فيشتق له منها، من الصحة إسم. وإما نسبة المبدأ الى الغاية، فيشتق له منها إسم؛ كما يقال: مرض عفوني!»[١٦٤].

(١٦٤) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٣٥.

ومنفعة النظائر تُحدّ بوجهين: أحدهما أقرب الى دلالة العلم الخُلقي؛ كقولنا: إنْ كانت العدالة محمودة، فالعدل إذن محمود، وما كان يجري مجرىٰ العدالة فهو محمود؛ فالعدالة محمودة أيضا.. أما الآخر، فيكون بحسب المقابلة؛ سواء من النظائر أو من التصاريف، ومثال الأول: إنْ كانت الشجاعة حكمة، فالشجاع حكيم. ومثال الثاني: إنْ كان ما يجري مجرىٰ الشجاعة هو ما يجري مجرىٰ الحكمة، فالشجاعة حكمة.

ومواضع أخرى مأخوذة من دلالة (الأكثر والأقل) يضعها الفيلسوف تحت مفهوم (الأحرىٰ)، ويمكن حصرها في وجوهٍ أربعة:

أ -جعل ما هو أكثر في معنىٰ الموضوع؛ أكثر في معنى المحمول، وبقياس شرطي؛ ومثاله: «إنْ كانت اللذّة خيراً، فما هو أكثر لذّة فهو أكثر خيراً. وإنْ كان الجور شراً، فما هو أكثر جوراً فهو أشدّ شراً».

ب -أخذ محمولٍ آخر مع المحمول؛ صفته الأولوية، فإنْ لم يُحمل كان للإبطال، وإنْ وجد ما هو مشهور فهو للإثبات. ويتباين هذا بحسب اختلاف المفهوم من دلالة (أوْلىٰ) حيث يُنظر إليها من ناحية الطبع أو الأقدم تارة، أو من ناحية الوجود الأقل أو الأكثر، تارة أخرى.

جـ -كون الكثرة في جهة الموضوع بالذات، مع بقاء المحمول واحداً.

د -قيام اعتبارٍ بين محمولين وبين موضوعين، بحيث لا يكون أحد المحمولين أولىٰ بموضوعه من المحمول الآخر بموضوعه، ويؤخذ عندئذ بما قيل.

وثمّة مواضع اخرى، منها فعل الشيء إذاً أُضيف الى غيره أو قُرن به؛ بحيث يصبح بحالٍ يمكن الحكم عليها بأنها هي تلك - ومنها فعل

شيءٍ اذا زيد على شيءٍ. وكلا الوضعين السابقين يصلحان للإثبات لا للإبطال.

ويلعب مصطلحا (الآثر) و(الأفضل) دورهما الواضح في المواضع، وكلاهما يتعلقان بالجانب الخُلقي من الفعل الانساني، - وقد يخرجان على ذلك أحياناً، كما يرى ابن سينا نفسه - لذا لا بدّ من وجود (معيار) معينٍ لهذه الأفضلية، يمثّل نوع الفضيلة، سواء في حال المشاركة أو عدمها. ومن هنا فالأفضل يُقال على أوجهٍ ثلاثةٍ[١٦٥].

١ -قبول الفضيلة للزيادة والنقصان، بحيث يمكن أنْ يُقاس طرف على آخر مقداراً؛ كقولنا: فلان أيسر من فلان - أي يساوي الطرف الآخر بما لديه من أموالٍ، وزيادة!.

٢ -قبول الفضيلة - من الناحية الكيفية - للأشدّ والأضعف؛ مثل: الأجمل، والأسخن - بحيث متى استوتْ وسائل القياس العلمي، أصبح في الإمكان، إخضاع الصفة المطلوب قياسها، للمقدار.

٣ -تساوي فضيلة الطرف الأول مع اضافةٍ إلى فضيلة الطرف الثاني، بدون زيادة في المعنى، كقولنا: فلان شجاع عفيف، وفلان شجاع غير عفيف!

أما (الآثر) فهو حصرٌ بين طرفيْ غايتين احداهما سهلة المنال، والأخرى بعيدة، ومثاله: صحة النفس هي آثر من صحة البدن؛ لأنَّ «المؤثّر بذاته ولأجل نفسه أفضل من المؤثّر لأجل غيره، كالدواء والصحة[١٦٦]».. فيكون التفاضل إذن بين الغاية والوسيلة، والغاية آثر من الوسيلة. وانَّ الساعيين الى غايتين، فأيّهما اكثر عجلة في تأدية تلك

---

(١٦٥) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، (مقدمة المحقّق ص٥٠).

(١٦٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٥٣.

الغاية يكون آثر من غيره، اذا تساويا وتقاربا، ويختلف الأمر درجة وشدة حسب مراحله؛ فما كان آثر على الإطلاق أفضل مما يكون على مراحل[١٦٧].

وينبغي، في ضوء هذه النظرة، ملاحظة أنَّ المقارنة بين مفهومي **الآثر** و **الأفضل** لا يستويان ولا يتعادلان؛ لانَّ الشيء قد يكون أفضل ولا يكون آثر؛ فمثلاً: إنَّ العلم أفضل وليس آثر من اللباس للعريان!. وانَّ الموت على حالٍ كريمةٍ أفضل من الحياة الخسيسة، وليس آثر.

وآلة هذا الايثار صفات ثلاث هي: النافع والجميل واللذيذ، تقود جميعها الى عملية التحقّق عند الاختيار، سواء ما كان من هذه المواضع أجزاء أو كليات.

ومّما يُلحظ في هذا المجال، انَّ مواضع الخاصّة تشترك في اعتبارٍ واحد؛ وهو الجودة فحسب، دون النظر الى حال الكذب أو الصدق.. ومن الخاصّة ما هو أعرف بالذات من المخصوص: كالحركة الى فوق. ومنها ما هو أعرف بالنظر؛ مثل: «كون الزاوية الخارجة أعظم من كل واحدة من الداخلتين المتقابلتين، فانها خاصّة لتساوي الزوايا لقائمتين، وأعرف منها، وبها تعرف[١٦٨]».

ومنها موضع آخر أيضاً، وهو أنْ تجعل الخاصّة ما لا يلزم دائماً، كمن يجعل خاصة الانسان إنّه كاتب، فلا يكون هذا دالاً على كل انسان.. وقد تعطى الخاصّة بالقياس الى الحسّ، بحيث لا تدوم نسبة ذلك الحسّ من الشيء ذاته. وهناك مجالات اخرى لمواضع الخاصّة، يتعلق بعضها بطبيعتها، والبعض الآخر بالأصول المشتركة بينها؛ كالتضايف والعدم والملكة والتعادل، والقوة والانفعال. واكتفينا

(١٦٧) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص١٥٧.

(١٦٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٠٨.

بالتحليل بما عرضناه من الموقف السينوي نحوها.

٤٢ - أما إذا عدنا الى **مواضع التحديد**؛ فمنها مواضع تتعلق باللفظ، وأخرى تتعلق بالفَصْل وبالضدّ بين الحدّين، أو تتعلق بكيفية إثبات الحدّ وإبطال الخاصّة، وفي نفي طريق القسمة والتشجير والنظر في المتقابلات والنظائر، وفي الحدود المركبة والمضافة، وفي نسبة الحدود كالكل والجزء والمعية... ولابن سينا حديث مسهب حول هذه المواضع الجدلية، لم نجد ضرورة إقحامه في دراستنا هذه، بل اكتفينا بما أوردناه ونورده الآن عن تلك المواضع.. يقول الفيلسوف: «فقد عددنا لك المواضع في الحدّ، وأولاها ما تكون المواضع جدلية، وأكثرها تمكيناً إيانا من التصرف، وهو مواضع التصاريف والأقل والأكثر وسائر المشتركات. وأما ما عدا ذلك فيقلّ عدد مواضع نفعها، وإنْ كانت أصحَّ نفعاً، ومع ذلك تدعو الى نظر أدق من الجدل المعدّ للجمهور. وأما أنَّ أي المسائل أسهل اثباتاً، وأيّها اسهل إبطالاً، وضدّ ذلك، وأي المحمولات الخمسة أسهل إبطالاً وإثباتاً؛ فيجب أنْ تعلمه من الأصول التي سلفتْ في هذا الفن، والفنون التي قبله[١٦٩]».

ولكن سؤالاً يطرح في هذه المرحلة أيضاً؛ ما هي وصايا الفيلسوف بالنسبة لطبيعة السائل الجدلي؟.. يمكن حصر هذه الوصايا بثلاثة أمور[١٧٠].

أ - أنْ يكون السائل قد أعدّ الموضع الذي منه يأخذ المقدمة لقياسه، وهذا أمر يشارك فيه رجل الفلسفة السائل الجدلي أيضاً.

ب - أنْ يكون السائل قد رتّب في نفسه كيفية التوسّل الى تسلّم هذه

(١٦٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٩٧.

(١٧٠) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٣٠١.

المقدمة في حال قبولها، أو كيفية التشنيع على منكرها، إنْ حاول النكران!

جـ - أنْ يكون السائل على أتمٍّ استعداد للتصريح بما أعدّه في نفسه مخاطباً به الغير.

وها هنا نلاحظ أنَّ الفيلسوف أكّد على السائل أنْ يستعمل القياس مع الجدليين، بينا يستعمل الاستقراء مع الذين هم أشبه بالعوام[١٧١].

أما وصايا (المجيب الجدلي) - فهي، في رأي الحكيم، على نحوين: أحدهما من جهة **الفعل**؛ حيث لا ينبغي له أنْ يسلّم بما ليس مشهوراً، والعكس بالعكس. والآخر من جهة القدرة، وهو الالتزام الذي لا يدل على ضعفٍ فيه، مع حفظٍ للأوضاع المشهورة.. يضاف الى ذلك عدم تسليم ما يراد منه تسليمه، اذا كان فيه غموض، إلاّ بعد الاستكشاف والاستفهام. وفي حال التسليم له أنْ يطالب بمعنى آخر غير الوجه الذي فهمه. وله أنْ يمانع السائل في المقدمات القريبة، أو القريبة المنتجة لها، ويأتي بقياسٍ جزئي أو مناقضٍ له، حسّاً أو إشارة. واذا كانت احدى المقدمتين كاذبة والأخرى صادقةً، فلا ينبغي له أنْ يمتنع عن تسليم الصادقة في المشهور، كي لا يُنسب الى التعسف؛ بل عليه نقْض القياس من جهة إبطال القضية الكاذبة فحسب.

وللجدلي الاستعانة بطرائق التبكيت في المواضع المستحقة لذلك، ويمكن حصرها في خمسة[١٧٢]:

١ - أنْ تكون الأقاويل غير منتجة أصلاً؛ لا بالفعل ولا بالقوة.

٢ - أنْ تكون الأقاويل منتجة، ولكن لغير جهة المطلوب اصلاً.

---

(١٧١) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٣١١.

(١٧٢) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٣٢٠ - ٣٢٧.

٣ – أنْ تكون الأقاويل منتجة للمطلوب، ولكن ممّا هو كذب وغير مشهور.

٤ – أنْ يكون في الأقاويل فضلٌ لا يُحتاج إليه.

٥ – أنْ تكون مقدمة الأقاويل صادقة، ولكنها أخفىٰ من النتيجة.

وأيّاً ما كان، فاذا قيس الأمر الى طبيعة القضايا التي يطرحها الجدلي عادة؛ فانَّها تتميّز بصفتين: الأولى (الضرورة) – حيث انَّ المقدمات الضرورية تدخل في القول الموجب للمطلوب، سواء كان قياساً أو استقراء.. والأخرى (عدم الضرورة) – حيث يكون تعلّق المقدمات بأغراض أربعةٍ هي: الاستظهار في الاستقراء والقسمة أولاً، والاستظهار في تفخيم القول ثانياً، والاجتهاد في إخفاء النتيجة ثالثاً، والتكلّف لإيضاح القول رابعاً.

وأخيراً فإنَّ الفيلسوف يرى أنَّ طبائع الجدليين منها ما هو «متعسرٌ، ومنها ما هو صَلِفٌ سمحٌ؛ والمتعسرون في أول الأمر أشدّ تعسّراً وأكثر جُحداً.. ثم يفترقون إذا طال الكلام. وأما الصلفون فأمرهم بالضدّ(١٧٣)».

وعلى الرغم من هذا، فانَّ على الجدلي أنْ «يطلب الدَرَبة بالاحتجاج للشيء الواحد من المواضع المذكورة بحجج كثيرة.. وأنْ يتحفظ في المسائل الخلافية المشهورة، ويحفظ حجج الإثبات والإبطال فيها، وأنْ تكون حدود الأصول والمبادىء مشهورة عنده، وتكون كلها على طرف لسانه(١٧٤)»!.

٤٣ – تُرىٰ ما الفائدة حقاً من كل هذا الذي يقوله الفيلسوف في

(١٧٣) انظر: ابن سينا – المصدر السابق، ص٣٢٩.

(١٧٤) انظر: ابن سينا – المصدر السابق، ص٣٣٥.

مفهوم عناصر منطقه الجدلي؟.. إنَّ الجواب القاطع هو: انَّ الجدل صناعة تفيدنا القوة على اكتساب القياس، وعلى المناقضة، وعلى المعارضة بالاحتجاج، والشعور بصحة السؤال أو سقمه!.

وتلك في نظرنا هي أضعف الايمان في طريقةٍ لا تصل الى اليقين؛ بل الى المشهور من الأمور فحسب!..

★ ★ ★

٤٤ - ولكن ما هو الوجه الآخر لهذه الجدلية الجادّة الهادفة المتميّزة؟.. أهو جدل من نوعٍ جديد؛ يصطنع القضايا اصطناعاً بطريقته الخاصّة المبتكرة؟. أم هو نحوٌ من التركيب اللغوي لا يُقصد من وراء بنائه المعنوي سوى التمسك بالشكل دون المضمون؟.. أم انّه صورة من صور الاقناع والتمويه والمغالطة ليس غير؟..

تُرى مرّة أخرى؛ أهو جميع هذه، أم هو واحدة منها؟. ذلك ما سوف نقف عليه في تحليلنا لمادة (السفسطة) في المنطق السينوي.

٤٥ - وكمدخلٍ لهذه الدراسة، فإننا نخالف بَدْءاً رأي الفلاسفة العرب - ومنهم ابن سينا - في نظرتهم غير الواعية للسوفسطائية التي كانت (السفسطة) صنعة من صنائعها المرموزة إليها في تراثنا الفلسفي.

فلم تكن السوفسطائية، في رأينا، حالة مرضية لحقتْ الفكر اليوناني كما يحلو لبعض الباحثين والدارسين هذا الادعاء. بل كانت مرحلة تقتضيها روح العصر، وسَوْرة فكرية انصهرت في بودقةٍ من صراع المتناقضات التي ورثتها عن مجدٍ فلسفي قديم. يضاف الى هذا ما استجد من أوضاع كانت خليقة بارهاصٍ منتظر، مهما أعوز هذا الارهاص سلامة المنهج وصحة الدليل.. وحسب الفكر يومذاك هذه اللمعة الخاطفة في حلك الظلام المخيّم على نفوس الأثينيين؛ وهم على أبواب عصر جديدٍ يتطلع نحو الطريف والعتيد، مستغلاً كل الوسائل التي

يرغب فيها، سواء كانت مبرّرة بالغاية أو مبرّرة بالوسيلة، فالمقياس الذي يريد هو منفعة الانسان في ظل حكم الانسان على نفسه(١٧٥).

ولعل عبارة السوفسطائية المشهورة التي تقول: «إنَّ الانسان مقياس الأشياء جميعها؛ الموجود منها وغير الموجود» - تمثّل لُبّ موقفها الفكري الذي لعب دوره الكبير منذ افلاطون وحتى عصورنا المتأخرة، وكان له تأثيره العميق في أحكام الفلاسفة العرب عليها.

ولتوضيح هذه الرؤية المعرفية، نتساءل مَنْ هو (الإنسان) المقصود به أنْ يكون مقياساً للأشياء جميعاً؟.. إنَّ التفسير الافلاطوني للعبارة يذهب الى تحديد المعنى بالانسان الفرد دون سواه: «فالأشياء بالنسبة لي هي كما تبدو لي، وبالنسبة لك كما تبدو لك» - فالاحساس الفردي اذن هو الحكومة القائمة في نهاية الشوط، باعتبار أنَّ النسبية التي تبنتها السوفسطائية لا يمكن (كما تصوّر افلاطون) تعميمها بشكلٍ جماعي ونوعي ولو تحقّق ذلك لفقدتْ صيغتها الطبيعية في الفروق الحسّية بين إنسان وإنسان، ولاستوىٰ لديها حكمٌ عام على الاشياء!.

فافلاطون، في منظوره هذا، يُرجع لفظة (انسان) الى معنى (الفرد) المتعيّن.. والحق أنَّ شيخ الاكاديمية يمثّل جانباً واحداً من المشكلة؛ فهنالك مواقف اخرى اختارتْ الوجه الآخر من الاستقطاب، فادّعتْ انَّ المقصود من (الانسان) هو النوع دون سواه(١٧٦)، وتنكرت لكل تفسير يخالفها، معتقدة انَّ السوفسطائية تمكنتْ من التمييز بين فصْل النوع وجنسه.

---

(١٧٥) انظر كتاب المؤلف - فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط، ط.ثانية، بيروت ١٩٧٥، ص١٤٥.

(١٧٦) من الذين ذهبوا الى هذا الرأي الأساتذة: زيلر وكومبرز والسيدة فريمان - انظر المصدر السابق ص١٤٦.

أما كاتب هذه السطور فيميل، في الواقع، الى ايضاح الموقف على سبيل آخر يستبعد فيه افلاطون من جهة، ويستبيح لنفسه التحديد – بمعنى خاص – من جهة اخرى، دون الوقوع في التناقض:

فعبارة المدرسة لا تحمل معنى الفرد المتعيّن كما تصور افلاطون، ولا دلالة النوع المطلق كما تصوّر الآخرون؛ لأنَّ (المقياس) الذي أرادته السوفسطائية نفسّره بانّه (قوة) تُحمل على أفراد الناس مجتمعين ومتفرقين، وتصريف هذه (القوة) يختلف من فردٍ الى آخر، بل لا يمكن القول انّه في حال التطبيق تتفق قوتان من هذه القوى في المقايسة (تماماً كما يظهر لنا من امتلاك الناس جميعاً إدراكاً حسّياً، واختلافهم جميعاً في مستويات هذا الإدراك) – لانَّ هذا الاتفاق، لو أمكن حدوثه وحصوله، لاستحال (القياس) نفسه الى عملية استنباطٍ عقلي لا تعترف به السوفسطائية.

فموقفنا اذن يدفع فكرة الفردية الخالصة عن (الانسان)، ويستبعد، في الوقت ذاته، فكرة الشمول للنوع المطلق الذي لا يُدرك إلاّ بالعقل كما يقول أنصاره!..

ويضاف الى هذا، انَّ هناك دلالة وجودية في عبارة المدرسة آنفة الذكر؛ فالإنسان مقياس (ما هو موجود وغير موجود) – وهذا وحده إشارة كافية تخرج الانسان عن طبيعة المقياس الفردي المتعيّن، ولكنها تبقيه في دائرة الحسّ وادراكاته.

وحصيلة ما تقدم من رأينا؛ انَّ عبارة السوفسطائية تحمل إمكانية ايجاد تقريرين في الموضوع الواحد؛ كلاهما يُوصف بالصحة قياساً الى الحكم الحسي للانسان – والصحة هنا تحمل دلالة (الأضعف) و(الأقوى)، أو أنَّ شيئاً (أفضل) من شيءٍ. فكأنَّ الحكم في المعرفة أمر تدريجي يختلف باختلاف طبيعة الأفراد النفسية والفسلجية. فمثلاً انحراف صحة

البصر يغيّر نتائج الحكم البصري على الأشياء، فيدرك صاحبه شيئاً من الحال يختلف عن حال سليم البصر، وليس للأخير أنْ يدّعي انه يدرك حقيقة اللون، ولكن موقفه تغلب عليه فكرة (الأفضل) - بمعنىٰ أنَّ السليم يدرك أفضل ممّا يدرك المريض.

ولم تقصد السوفسطائية، في رأينا، بمنطوق (الأقوىٰ) و(الأفضل) فكرة (الصدق) التقليدية التي نطلقها على العبارات الكاذبة والصادقة، بل المقصود بهذه الدلالات - إذا جاز فرضاً تحميل نظريتها فكرة الصدق - معنىٰ تقييمي، أي من الخير أنْ نعتقد في صواب هذا الشيء. والخير هنا ليس (معياراً) كما توهم البعض، بل هو المنفعة التي هي مقياس الصدق في هذا الحكم حين تطابقه واتساقه؛ سواء كان هذا التطابق مع الواقع، أو كان مع الاتساق في العبارات المقبولة؛ فالموقف واحد لا يتَغيّر.

ومؤدىٰ ذلك كله انّه لا توجد ثوابت اجتماعية أو خُلقية أو دينية أو سلوكية بين الناس في رأي السوفسطائية - بل تعود جملتها الى (العُرف)؛ فهو الثابت الذي يتحكم في الافراد والمجتمعات على السواء، تماماً كما تتحكم فكرة (التغيّر) الثابتة في التغيّر ذاته في فلسفة هرقليطس (٥٤٤ - ٤٨٤.ق.م) - بل انَّ موقف المدرسة السوفسطائية، يمثّل النتيجة الحتمية لمذهب صاحب التغيّر[١٧٧].

وأيّاً ما كان الأمر بالنسبة لآرائها؛ فانَّ فذلكةً كهذه كان لا بُدّ منها في إيضاح الموقف، قبل أنْ نلج الباب الضيّق الذي دخل منه الفلاسفة العرب حين بدأوا دراساتهم عن (السفسطة) واتجاهاتها؛ فاعتبروها نوعاً من الاستدلال الباطل الذي لا يقود الى الحق، بل جُلّ هدفه التمويه والمغالطة - ومن هنا نجد انَّ ابن سينا كان غرضه ومقصده من

(١٧٧) قارن كتاب المؤلف السابق، ص١٦١ - ١٦٢.

(السفسطة) هو البحث في الأغاليط التي يقع فيها الفكر، وكيف يمكن تجنبها بسبيلٍ جدلي، بحيث تعود هذه الصناعة، في نهاية الأمر؛ «صناعة كلية» على خلاف رأي ارسطوطاليس الذي اعتبر السفسطة ممهدة لفنّ الخطابة، وداحضة للطريقة الجدلية التي تنادىٰ إليها السوفسطائيون في مناقشاتهم العامة عصر ذاك.

فالبناء النقدي لكتاب السفسطة السينوي يجعل منه بحثاً من أبحاث المنطق الشكلي بصورة عامة؛ من حيث انه ينهض على أساس انَّ المغالطات تنحصر في صناعة القياس فحسب، دون الاستقراء لأنَّ الاستقراء انتقال من الجزئي الى الكلي «وانت تعلم - كما يقول ابن سينا - ان الجزئيات من التبكيتات البرهانية والجدلية غير متناهية[١٧٨]». فعاد العلم إذن في حالٍ لا تتناهىٰ!.

يُضاف الى ما تقدم أنَّ الفيلسوف اعتبر انَّ المغالطات لا تقع إلاّ في صورة القياس أو في مادته، أو انّها تكون غلطاً أو مغالطة[١٧٩]. والفرق بين الغلط والمغالطة، في حال الاستدلال المنطقي، انَّ المغالطة تتضمن معنىٰ التمويه على الخصم، وليس الغلط كذلك.. فهي اذن (أعني المغالطات) جهل بطرائق القياس الصحيح؛ الذي تنكبتْ دونه المدرسة السوفسطائية.

وفي ضوء هذه النظرة؛ تصبح (السفسطة) جزءاً من المنطق لا يتجزأ - كما أشرنا من قبل - وهي الغاية التي هدف إليها الحكيم في حديثه؛ سواء في كتاب الشفاء أو الإشارات والتنبيهات أو في كتاب النجاة، أو في رسائله المنطقية الأخرى، المطبوعة أو المخطوطة على حدٍّ سواء.

---

(١٧٨) انظر: ابن سينا - كتاب السفسطة، ص٤٠.

(١٧٩) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص٨٩.

وعلى الرغم من انَّ ابن سينا أشار في بعض كتبه (النجاة ص٨٩) الى أنَّ أسباب الغلط تعود الى اللفظ غالباً!. ولكنه عموماً وقف الى جانب صورة القياس ومادته؛ متجنباً التمسك بالألفاظ، متجهاً الى مفهوم (النُطْق الداخلي) للإنسان الذي يستملي دلالة المعنى من البناء الصوري للمنطق.

٤٦ - واذا كان الاطار الذي وضعه الفيلسوف للمغالطات، يتّسم بهذه السمة التي أشار؛ فما هي (المغالطة) أساساً؟.

هي قياس يعمله انسان يتشبه بالجدلي أو التعليمي لينتج بعمله هذا نقيضَ وضْعٍ ما؛ وينبغي بنا أنْ لا ندعوه تبكيتاً (أي غلبة بالحجة؛ أيّاً كان الطريق المسلوك لأجل هذه الغَلَبة!) أو ندعوه توبيخاً؛ بل تضليلاً فحسب(١٨٠).. ولكن الشيخ الرئيس ابن سينا، رغم هذا الذي يقول، يعود فيسميه تبكيتاً تارة، وسفسطة أُخرى، وتمويهاً مرّة. غير ملتزمٍ بالقصد الأول من دلالة السفسطة عند المعلم الأول وهو تزييف الحجج الباطلة بحجج اخرى أقوى منها حيث توضّح خطأها وتنكّب سُبلها.

ولعل من أقوى الظواهر وأشدّها بروزاً في مثل هذه الحالات؛ هي (المشابهة بين الأشياء) وعجز الآخرين من التمييز أو الفصل بين هذه المتشابهات، بحيث يؤدي هذا العجز الى الوقوع في الغلط، ومن ثمّة الخلط بين اللفظ ومعناه - وهو في حقيقته جهل بطرائق التبكيت. ولا يتوقف الأمر على هذا، بل هناك جوانب أُخرى للوقوع في حبائل هذا التضليل؛ منها «ما يكون بسبب تغليط الألفاظ باشتراكها في حدّ انفرادها، أو لأجل تركيبها، بحيث اذا تكلم اصحابها أقاموا الأسماء في أذهانهم بدل الأمور، فاذا عرض في الأسماء اتفاق وافتراق؛ حكموا

(١٨٠) انظر: ابن سينا - كتاب السفسطة، ص١.

بذلك على الأمور[181] ».

ويتفرع المغالطون الى فرعين: سوفسطائيون ومشاغبون - فالأول منهما هو الذي يتراءى بالحكمة، مدعياً بانّه من أنصار مذهب البرهان. والآخر هو الذي يتراءى بانّه جدلي، ويستعين في حواره بقياسٍ من (المشهورات المحمودة) - ومن هنا فإنَّ «الأول له بحسب ما يقول، والثاني بحسب ما يسمع». وقديماً قيل أن بين الحق والباطل أربعة أصابع، هي المسافة المكانية ما بين العين الباصرة والاذن السامعة!.

ويحصر الفيلسوف صناعة المشاغبة بخمسة معانٍ هي: التبكيت، والتشنيع، وسوق الكلام الى الكذب، وايراد ما يتحير به المخاطَب، والهذيان والتكرار. والتبكيت منه ما يدخل في اللفظ، ومنه ما يدخل في المعنى، وقد سبقت الاشارة الى دلالته.

وأما القسم الأول منه، وهو الداخل في اللفظ، فيتعلق بإيقاع الغلط، ويتفرع الى ستة أنحاء:

١ - من ناحية الاشتراك بالاسم، وهذا يظهر في حالات القياس، حيث تختلف نسبة الطرفين الى النتيجة، فلا يكون الطرفان أو أحدهما في القياس هو بعينه الذي في النتيجة - فلا يكون القياس قياساً.

(وسنلتزم نحن، قدر جهدنا، ضرب الأمثلة ذاتها التي يذكرها الحكيم، متوخين بذلك الحرص على طريقته في الألفاظ والمعاني). فمثال ما تقدم: «لا يخلو إما أنْ يكون الذي قائم هو القاعد بعينه، أو لا يكون؛ فإنْ كان هو القاعد بعينه، فالشيء هو بعينه قائم وقاعد، وإنْ كان غيره، فليس القائم يقدر أنْ يكون قاعداً!»

٢ - من ناحية المماراة أي المشاغبة؛ ويكون الغلط فيه لاختلاف

(١٨١) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٣.

مفهوم التركيب في الألفاظ؛ كقولنا: «ما يعلمه الانسان فهو ما يعلمه؛ والانسان يعلم الحجر؛ فهو حجر!».. وسبب المغالطة هنا هو لفظ (هو) حيث يشير تارة الى المعلوم، وتارة الى الانسان.. أو يكون الغلط فيه لاختلاف التقديم والتأخير إيهاماً؛ مثل: «الساكت متكلم» - يمكن أنْ تفهم أنَّ الساكت متكلم، أو أنْ تفهم أنَّ المتكلم ساكت!.

وترجع، في رأي الفيلسوف، ناحية الاشتراك بالاسم وناحية المهارة الى خصلةٍ واحدة من حيث المفهوم واختلاف الألفاظ تارة، ومن حيث التنظيم والطريقة تارة أخرى.

٣ - من ناحية التركيب، حيث ينبغي أنْ يمتلك القول في مثل هذه الحال حكْماً يُطلب فيه صدقه عند التفصيل. وغالباً ما يكون الغلط في التركيب نفسه.

٤ - من ناحية القسمة؛ حيث يكون الشيء عند التحليل صادقاً، وعند التركيب كاذباً؛ ويتّم التحليل بسبيلين: إما بحسب الموضوع من القول، أو بحسب القول ذاته - ومثال الأول: «إنَّ خمسة زوج وفرد، وكل ما هو زوج وفرد فهو زوج، فالخمسة زوج!.. وليس الأمر كذلك، بل الزوج جزء من خمسة، والفرد جزء آخر، وليس هو بحسبها زوجاً وفرداً». ومثال الثاني: «قول القائل: إنْ كان الانسان حجراً، فالانسان جماد - وهذا تركيب صادق من تفصيلين كاذبين».

٥ - من ناحية الإعجام والإعراب، حيث جعله بعضهم في المدوّن من الأقوال فقط - أما ابن سينا فجعله أعمّ من ذلك.. والمقصود منه هو تغيير المعنىٰ بترك الاعراب، أو تغييره لفظاً من ناحية (النبرات والتنقلات والتخفيفات، والمدّات

والتشديدات) حسب طرائق اللغات وتباينها في هذا السبيل.. ومثال الأول قولنا: «عُمْر (بتسكين الراء) فلا ندري انَّ (عمر) فاعل أو مفعول به» ومثال الثاني «أنْ ننقط على قوله (ما أطرف زيداً) بنقطةٍ فيصير: (ما أظرف زيداً). وكذلك جميع ما يختلف بالتشديد، والتليين، والمدّ، والقصر، وتتشابه حروفه في الأصل وتختلف بالنقط».

٦ - من ناحية شكل اللفظ، وذلك يعتمد على تباين مفاهيمه بالنسبة لاختلاف أشكال التصريف، والتأنيث والتذكير، والفاعل والمفعول.

أما القسم الثاني من التبكيت، المتعلق بوقوع الغلط من جهة المعنى؛ فيتحدد بسبعة أشكالٍ على الوجه التالي:

١ - من ناحية التضليل الكائن بالعرض؛ وهو أخذ ما ليس واجباً أخذ وجوبٍ، بحيث تكون الأعراض بعضها محمولة على بعض في كل موضوع؛ ومثاله: «إنَّ زيداً غير عمرو، وعمرو انسان، فزيد غير انسان»!.

٢ - من ناحية التضليل في الحمل وسوء اعتباره، من حيث «أنَّ المحمول قد يكون محمولاً بشرطٍ أو مطلقاً، وقد يكون محمولاً في نفسه أو بالعرض، أي محمولاً لأجل غيره، كقولنا: إنَّ ما ليس بموجود فهو مظنون، وكل مظنون هو موجود[(١٨٢)]».

٣ - من ناحية قلّة المعرفة بالتبكيت؛ وأغلب ما يكون هذا في المغالطات اللفظية (بالإضافة الى التبكيت الحقيقي الذي بسطناه من قبل) - حيث انَّ المغالطة وقعت في اللفظ بسبب تقصير وايهامٍ معينين.

(١٨٢) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢١.

٤ – من ناحية اللوازم؛ وسبب التبكيت هنا غالباً هو إيهام العكس، بحيث يسبق الى الذهن أنَّ الملزوم أيضاً لازم لِلآزمه. ويعمل الحسّ والعقل دورهما في هذه المغالطة المعنوية: فمن جهة الحسّ مثلاً عندما لا يفرّق بين اللآزم والملزوم؛ كقولنا: «اذا رأينا الأرض وقد نديتْ بالمطر، فكلما رأيناها ندية ظنناها ممطورة، كأنه لمّا كان المطور ندياً، كان الندي ممطوراً(١٨٣)». ومن جهة العقل؛ فهو استعمال قياسٍ مبني على العكس الجاري على سبيل التضاد، «كَمنْ يظنّ أنَّ كل حار محموم؛ لأنه رأى كل محمومٍ حار.»! – والمثال الأوضح الذي يضربه الفيلسوف هو موقف مليسوس (٤٤٤ – ؟ ق.م(١٨٤)) من الوجود؛ حيث يقول: إن الموجود غير متكوّن، وكل ما ليس بمتكوّن فلا مبدأ له، فالموجود لا مبدأ له. وكل ما لا مبدأ له فلا نهاية له؛ لأنَّ سلب المبدأ وسلب النهاية واحد. وكل ما لا نهاية له فهو مستوعب لجميع الأماكن.

٥ – من ناحية المصادرة على المطلوب الأول؛ حيث يجعل المطلوب نفسه مقدمة في قياسٍ يراد به انتاجه، كَمنْ يقول: إنَّ كل انسانٍ بشرٌ، وكل بشرٍ ضحّاك، فكل إنسانٍ ضحّاك(١٨٥) – فالكبرى والنتيجة في هذا القياس شيء واحد؛ ولكن أُبدل الاسم احتيالاً ليوهم المخالفة في الظاهر، مع أنَّ الاسمين في الحقيقة مترادفان.. وهذا في رأي الحكيم عجز عن التفرقة بين

---

(١٨٣) انظر: ابن سينا – المصدر السابق، ص٢٤.

(١٨٤) فيلسوف يوناني من أتباع مدرسة بارمنيدس الايلي التي تنادت الى القول بثبات الوجود، وقد تبنى قاعدة العكس الجاري على سبيل التضاد في طريقته القياسية. انظر كتاب المؤلف السابق ص٨٢ – ٨٥.

(١٨٥) انظر: ابن سينا – كتاب النجاة، ص٨٧.

(الهوية) و(الغيرية).

٦ - من ناحية وضْع ما ليس بعلّةٍ علّةٍ؛ ويتعلق هذا بقياس الخُلف؛ من حيث انه يورد في القياس شيئاً، ثم يحاول أنْ يظهر فساده بقياس خُلفٍ يتبعه، بينا هذا لا يكون عِلّة لذلك الخُلف، بل يكون ذلك الخُلف لازماً.

٧ - من ناحية جمع المسائل في مسألةٍ واحدة؛ وهو تضليلٌ، القصد منه التماس جوابٍ واحد للمسائل بعد الجمع. في حين أحكام المسائل تختلف ولا تحتمل جواباً واحداً، فينتج عن ذلك المحال!.

والتضليل في المعنى يقع من جهة الصدق والكذب، فليس في القضايا لذاتها تضليل - كما يدعي الفيلسوف - بل انَّ الوقوع في تضليل القضايا يكون من جهتين:

أ - من جهة نقيض القضية؛ من حيث «أنْ يكون الكذب ليس نقيضها، فأخذ ما ليس بنقيض لها نقيضاً، وهذا هو أنْ يكون ما هو سؤالان جُعل سؤالاً واحداً، فانّه اذا سُئل عن غير النقيض فليس السؤال واحداً[١٨٦]».

ب - من جهة ذات القضية لا من جهة نقيضها؛ حيث يجب في مثل هذه الحال أنْ تكون للقضية نسبة ما إلى الصدق من ناحية الظنّ فحسب. وتكون النسبة إما الى معنى الموضوع أو الى معنى المحمول، أو الى النسبة ذاتها. وكلّها تؤدي - كما أشرنا - الى التضليل.

ويمكن ردّ جميع هذه المغالطات - سواء التي تعتمد اللفظ أو التي

---

(١٨٦) انظر: ابن سينا - كتاب السفسطة، ص٢٧.

تعتمد المعنى - الى أصلٍ واحد؛ ذلك هو العجز عن التمييز الذي يؤدي الى الوقوع في الخطأ، وسببه الرئيس هو الجهل بالقياس والتبكيت من حيث أنَّ حدّ القياس هنا مقول على التبكيت - كما بسطنا من قبل - فكل (غلطٍ) يقع في الاستدلال القياسي يؤدي حتماً الى استدلالٍ زائف أو كاذب؛ «لأنَّ القياس قياس بحسب نتيجته، وتبكيتٌ بحسب مقابل نتيجته، سواء كان مقابل نتيجته بقياسٍ آخر يقابله،أو بغير قياس. فيكون إذن كل قياسٍ؛ كان بالحقيقة أو بحسب الظاهر أو كان جدلياً بالحقيقة أو جدلياً بالظاهر فهو تبكيتٌ.»(١٨٧)

ويأخذ الفيلسوف ابن سينا في تفصيل هذه المغالطات، من الناحية الصورية والمادية، تفصيلاً لا نجيز لانفسنا الاستعانة به، بل هو حديث ينبغي لمن أراد الاستزادة منه العود إليه في مصادره من كتبه المنطقية - رغم تعقيده وتداخل موضوعاته بعضها ببعض، خاصة ما يتعلق بالكلام على التبكيتات اللفظية والمعنوية وأصنافها.

ولا نخالف نحن رأي الدكتور ابراهيم مدكور في سلامة حكمه على هذا التصنيف للمغالطات - الذي تابع فيه الفيلسوف طرائق المعلم الأول - وبيان عيوبه، من حيث انّه «تصنيف متعسف ... وانَّ ابن سينا يعتمد عليه، ويدور حوله، ولا يضيف إليه جديداً.»(١٨٨)

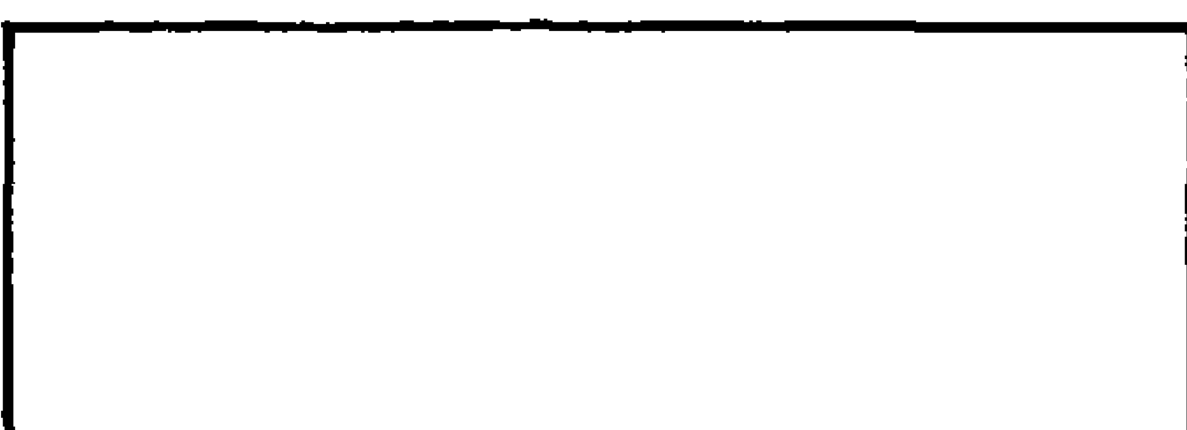
وأيّاً ما كان، فأنَّ الجديد في (سفسطة) ابن سينا انّه اعادها الى المنطق في أضربه القياسية المقلوبة، ولم يعتبرها صورة جدلية خالصة كما كانت عليه عند ارسطوطاليس.

وتلك، ولا مشاحة، ميزة من مميزات عمل الفيلسوف التي لا يمكن نكران جدّتها وبراعتها.

---

(١٨٧) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٤١.

(١٨٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق (مقدمة الدكتور مدكور ص٢١).



خطابة وشعر

خطابة وشعر

٤٧ – ومن نفلِ القول أنْ تكون الخطابة والشعر باباً من أبواب المنطق في نظرتنا المعاصرة لمفهوم المنطق ودلالته – ولكنه تقليد قديم، انتزعته المدرسة الفلسفية في الاسلام من تراث المدرسة المشائية(١٨٩)، فكان بدعة سلكها الخلف بعد السلف لعدة قرون خلتْ. ولم يعد هناك شك في تأثر البلاغة العربية بالفلسفة وخاصة بالمنطق. وفي تاريخ هذه البلاغة ما يشهد بأنَّ معظم مَنْ كتبوا فيها كانوا متفلسفة أو متذوقين للفلسفة؛ ويكفي ان نشير الى قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧ هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ هـ) وغيرهما(١٩٠). وكان لمباحث (الخطابة) بالذات أثرها الواضح على علوم المعاني والبيان والبديع العربية، ممّا جعل منها محوراً يربط بين البلاغة من جهة؛ وقواعد المنطق واستدلالاته من جهة أخرى، بحيث أدّى هذا الى نحوٍ من إثارة وسائل الربط ووشائج القربى بين البلاغة اليونانية والبلاغة العربية.

٤٨ – فالخطابة، عند المعلم الأول ارسطوطاليس، تنهض على المبادىء الكلّية، وهدفها الاقناع، وهي نوع من القياس، وأدلتها قسمان: الشهادات أولاً، وطرق الترغيب واثارة العواطف ثانياً.. ولا

(١٨٩) نؤكد ما سبق أنْ أشرنا إليه من أنَّ كتاب الخطابة وكتاب فن الشعر ليسا من مجموعة علم الآلة (الارغانون) – بل ان ضمّها الى مجموعة المنطق كان من أعمال المشائية لا ارسطوطاليس نفسه.

(١٩٠) انظر: د. أمين الخولي – البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، القاهرة ١٩٣١، وقارن مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور لكتاب الخطابة ص٧. ويستحسن العود الى نماذج جيدة في هذا المجال ككتاب قدامة ابن جعفر في (نقد الشعر) – تحقيق س. أ. بوينباكر، طبعة لايدن ١٩٥٦. وكتاب الجرجاني – عبد القاهر في (أسرار البلاغة) تحقيق هـ. ريتر، مطبعة المعارف، استانبول ١٩٥٤، وغيرهما.

يبتعد الفارابي أبو نصر عن هذا المفهوم الاقناعي ايضاً.(١٩١)

أما عند ابن سينا فحدّها انها «قوة تتكلف الاقناع الممكن في كل واحدٍ من الأمور المفردة(١٩٢)» - وفي حال التحليل نجد انَّ الفيلسوف يقصد بلفظة (قوة) ملكة نفسانية تصدر عنها أفعال إرادية؛ تتصف تلك الأفعال بأنها أوكد من القدرة؛ لأن لكل انسان قدرته؛ بينا الملكة لا تكون إلاّ عن قواعد وقوانين يتعلمها الفرد أو يتعودها. أما المقصود من قوله (تتكلف) أي انها تتعاطىٰ فعلاً بأبلغ قصدٍ لأتمامه. وعبارة (الاقناع الممكن) يقصد منها تفسير الفعل الذي تتكلفه الخطابة؛ أي ما يمكن من الاقناع. ومفهوم جملة: (في كل واحدٍ من الامور المفردة) - أي في كل جزء من الاجزاء، أو أيّة مقولةٍ اتفقت، حيث تشير عبارة (كل واحد) الى الجزء، بينا لفظة (المفردة) تدل على المقولة.

فالخطابة اذن، في ضوء ما أوضحه الحكيم، ملكة يصدر فعلها عن إرادةٍ مدركةٍ وقاصدة، غايتها الأقناع بما يُظّن محموداً - وهو الذي يتخذ شتى الطرق سبيلاً لتحقيق هدفه، دون أن يكون الغرض منه كشف الحق، ولا الالزام على قانون المحمود الحق!.(١٩٣)

والناس، إزاء ذلك، صنفان - سواء مَنْ كان منهم خطيباً أو لم يكن - صنف متعلم عالم، طريقه الى التصديق في الامور هو البرهان واستدلالاته. وصنف عامي أو جاهل، طريقه الى التصديق لا يتم إلاّ على سبيل الاقناع الخطابي.. لذا انحصرت وسائل التصديق بعاملين: إما البرهان، وإما الخطابة. وبما أنَّ الخطابة تخص الأعم من الناس دون خاصّتهم - وهم الكثرة الكاثرة -.ولهذا فهي ملكة وافرة النفع لأهل

---

(١٩١) قارن: الفارابي - كتاب إحصاء العلوم، ص٦٦ - ٦٧.

(١٩٢) انظر: ابن سينا - كتاب الخطابة، ص٢٨.

(١٩٣) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٦ - ٢٩.

المدن في تدبير أمورهم[١٩٤].

وللخطابة، في بُعْدٍ آخر، مجال مقايسةٍ بينها وبين الجدل. فهي تشارك الجدل من جهة، وتشاكله من جهة اخرى. أما مشاركتها فتكون من جهتين:

(أ) من ناحية القصد؛ وذلك باعتبار انَّ كلاً منها، أي الخطابة والجدل، يهدف الى الغَلَبة في المناقشة أو المفاوضة لايقاع التصديق.

(ب) من ناحية الموضوع؛ حيث لا موضوع حقاً يختص به أحدهما دون الآخر. فالخطابة لا يُهتدىٰ الى تمييز موضوعات بعضها عن بعض، أو تحديد مبادىء معينة تخصها؛ كما عليه مثلاً الصناعة البرهانية. فهي عادة لا تهتم إلاّ بالجزئيات من الأمور (وقد تتعاطىٰ أحياناً الحديث عن الكليات) - بينا الجدل ينصب اهتمامه على الكلّيات أولاً.

وأما مشاكلتها، فذلك من حيث انَّ كليهما؛ الخطابة والجدل، يستعينان (بالمحمود) من الأمور - فالاولى محموداتها ظنيّة، والاخر محموداته حقيقية. وهناك أوجه اخرى لبيان هذه المقايسة، فالخطابة صناعة تهدف الى تحقيق الاقناع بين المتضادين - كما أشرنا - حيث تحاول اثبات أنَّ الأمر عدل، وانّه صواب، وانّه ممدوح. أو اثبات ما هو ضدّ لتلك الصفات؛ أي اثبات ان الخطابة لها اقتدارها الخاص على التصرف في الاقناع في جانب الإِيجاب تارة، أو في جانب السلب تارة أخرى.

أما الجدل وصناعته فليس له هذا.

---

(١٩٤) انظر ابن سينا - المصدر السابق، ص٦.

وللخطابة كذلك قياسها المقنع بنفسه، باعتبار انّه من المظنونات المستعملة فيها، أو ما هو شبيه بالمقنع ظنّاً. تماماً كما في الجدل المطلق؛ من حيث قياسه الحقيقي وقياسه التشبيهي؛ سواء بسواء.

وثمَّة ما يضاف الى ما تقدم؛ هو أنَّ الخطابة تتميّز بأمرين هما: القوة والمشيئة معاً. أما القوة فمن حيث اقتدارها على الاثبات والنفي، وأما المشيئة فمن حيث ترويجها ما يثبت أو يبطل بطريق الاقناع - كما بسطنا من قبل.. ومن مميزاتها أيضاً انّها مفتوحة لكل إنسان له القدرة على تعاطيها، وباختلاف الوسائل التي يسلكها اصحاب الصناعة فيها: من مدحٍ أو ذمٍ أو شكاية أو اعتذار أو مشورة(١٩٥) - على أنْ يتْقن ويُحسن هذا الانسان (عمود الخطابة) الذي ينتج بذاته المطلوب: ويستعين باحوال خارجة عن ذلك العمود أيضاً، لأنّ الهدف منها، كما ذكرنا، هو (الاقناع) وحده. والاقناع هنا؛ إما أنْ يكون **قولاً** نهدف من ورائه صحة قولٍ آخر، مستعينين بالخيال والعاطفة في حمل الخصم على التسليم بالشيء. وإما أنْ يكون **شهادة**؛ والشهادة على نوعين: شهادة قولٍ كالاستشهاد بقول نبيٍّ أو إمامٍ، أو حكيمٍ أو شاعر، سواء كانت تلك الأقوال مأثورة أو محضورة.. أو شهادة حال، سواء كانت حالاً تُدرك بالعقل أو حالاً تُدرك بالحسّ. وجميع هذه تخضع لقاعدة القياس الاقناعي الذي هو القياس الخطابي المركّب من المشهور والمظنون.

ويلعب **الصوت** دوره في الاقناع؛ من حيث رفعه تارة، وانخفاضه اخرى. أو أنْ يثقل مرّة، ويحدّ مرّة، أو يُستعان ببعض هذه الحالات متداخلة؛ كي يؤدي دوره في التأثير الانفعالي والاخلاقي بالنسبة للناس. والناس يختلفون ويتباينون في أوضاعهم الإنفعالية والخُلقية، وفي تقبلهم لهذه الوسائل من الاقناع.

---

(١٩٥) انظر ابن سينا - المصدر السابق، ص٨.

٤٩ - ولعل أهمّ ما ينبغي توافره في الأغراض التي تخص الخطابة هو الضمائر؛ أي الأقيسة التي أضمرنا بعض مقدماتها، تبعاً لطبيعة التعبير وبلاغته وتأثيره. والضمائر من الخطابة كالبرهان من العلوم، فهي استدلالية ظنيّة تلائم الاقناع العابر ومخاطبة الجماهير، باعتبار انها قياس اكتفي بمقدمته الصغرى وأهملت الكبرى خشية ظهور كذبها أو إمكان معارضتها[١٩٦].. ومن هنا يقول الفيلسوف «اذا كان المعتمد هو الضمير، فالحري أنْ لا يختلف حكم صناعة الخطابة، فيما يراد به التفسير؛ وهو التبيين على سبيل تصح في المشورة والمشاجرة المبنية على المنازعة في الشكاية والاعتذار اذ العمدة في جميع ذلك واحد؛ وهو الضمير... بل الخطابة؛ إنّما هي خطابة الضمير وهذه الحيل بعضها معدات، وبعضها تزايين وتزاويق، يحُسن به الضمير، ويفخم به شأن الدليل»[١٩٧].

واضافة الى الضمير، فإنَّ هناك أموراً اخرى أهمّها **التمثيل** - ومن صوره المعروفة الاعتبار - والتمثيل حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يشترك معه أو يشابهه في معنى جامع[١٩٨]. وهذا التمثيل المنطقي هو الذي اصطلح الفقهاء على تسميته بالقياس، وقد أنكرته بعض الاتجاهات الفقهية في الاسلام.. والفرق بينه وبين الاستقراء هو أنَّ التمثيل ينقل الحكم من علاقةٍ معلومة الى علاقةٍ مشابهة لها أو مختلفة. بينا الاستقراء ينقل الحكم من المثل الى المثل. وغالباً ما يكون التمثيل بامورٍ ظاهرة مسلّمة لا يُسأل عن مقدماتها، ويقنع بها الجمهور.. ويشارك

---

(١٩٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، (مقدمة الدكتور مدكور ص٤) وقارن أيضاً: ابن سينا - كتاب المجموع، تحقيق د. محمد سليم سالم، ص٢٣ - ٢٤.

(١٩٧) انظر: ابن سينا - كتاب الخطابة، ص١٨، ١٩.

(١٩٨) انظر: ابن سينا - كتاب النجاة، ص٩.

التمثيل الضمير في انَّ كليهما يفيد اقناعاً، أي جعلَ شيءٍ لم يُقنع به؛ مقنعاً!..

وسمةٌ اخرى تظهر هنا؛ تتعلق بالتصديق الخطابي وأصنافه، من: صناعية وغير صناعية؛ فالاولى منهما مصدرها النفس وباحتيالٍ منّا، وأما الثانية، فعلىٰ العكس ليست لنا ولا باحتيالٍ منّا، بل هي حسب وجود الأمر الذي يستدعي استعمالها. وتلعب الضمائر التي أشرنا، دورها الفعّال في هذا المجال.

وتتفرع الصناعية منها الى ثلاثة اقسام:

الأول – هو **العامود** الذي يسمى تثبيتاً.

الثاني – هو **كيْفُ** المتكلم في حال تأديته الكلام؛ أهو في حال الخشوع مثلاً، أو اللطف، أو الجدّ أو غير ذلك.

الثالث – هو طريق استدراج السامعين، ولا يتمّ هذا إلاّ بالأقاويل الخُلقية والانفعالية التي تتعلق بطبائع الناس ومصالحهم وعاداتهم وتأثّراتهم.

٥٠ – تلك هي أهمّ المنازع الرئيسة في مباحث الخطابة ووسائلها. وللفيلسوف حديث مفصل وطويل عنها، لا يخلو أحياناً من تكرارٍ وإعادة، ولا يخلو أيضاً من طرافةٍ ومن تعقيد!.. وأيّاً ما كان، فمنطقه الخطابي، سواء في (الشفاء) أو في كتاب (المجموع)، أو في مصنفاته الاخرى؛ يمثّل قمّة العمل الجاد والجديد بالنسبة للفكر العربي في عصر ازدهاره وتألقه.

* * *

٥١ – ينعىٰ الدكتور عبد الرحمن بدوي علىٰ الفيلسوف ابن سينا نكوصه دون وعوده التي أصحر بها؛ خاصة ما يتعلق منها بقضية (فن

الشعر) الذي يقول عنه الحكيم: «وبقي منه شطر صالح. ولا يبعد أنْ نجتهد نحن فنبتدع في علم الشعر المطلق، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان، كلاماً شديد التحصيل والتفصيل[١٩٩] »!.

ولا ضير في نقدٍ هادفٍ كهذا النقد الذي ينعاه الدكتور بدوي؛ لولا قسوته التي دفعتْ الباحث الى نعتْ أُمنيات ابن سينا بـ« الكواذب التي كان يعلم هو علم اليقين أنّه لن يحقّقها ».

أما إنّها «كواذب » فليست هي كذلك، لأنَّ ابن سينا، في تصوري، رجل تميّز بطموحاتٍ كبيرة، تجمعتْ لديه كمّاً وكيفاً على السواء؛ فحقّق من كمّها أوسع ما أنتجه عصره فلسفياً: دقة واستيعاباً وشرحاً وتلخيصاً - ولسنا في حاجةٍ الى ضرب الأمثلة على بروز هذا الجانب لديه.. أما الكيف؛ فقد حقّقه على مرحلتين:

أولاهما إشاراتٌ وتنبيهاتٌ وتوضيحاتٌ ونقدٌ يُوجّه الى الأفكار أحياناً، أو إلى وسائلها التي سلكتها في أحيان أخرى - ولا يعتمد هذا الكيف طريقاً كمياً، بل هو محض آراء ينثرها الفيلسوف من خلال المنهج السينوي هنا وهناك.

والأخرى؛ أملٌ مرتقب لديه، يتميّز بأنّه أعمق بكثير مما سجلته هذه الخطرات الفلسفية، فيجنح بنفسه الى الأمنيات - وهي حال شبيهة بأحلام اليَقظة عند بعض المبدعين - فينجرف نحو المبالغة، في حالٍ من الرؤية الصادقة والقدرة العالية. فيأخذ على نفسه إبداع اتجاهات جديدة - سواء في المنطق أو الفلسفة أو الشعر - تتميّز بأنّها «شديدة التحصيل والتفصيل» كما يدّعي الفيلسوف!. ولكن رُؤاه تلك تذوب على صحوة الواقع وحرارة الصدق، فيبقى في دائرة (الأمل) مستصحباً

---

(١٩٩) انظر: ابن سينا - كتاب الشعر (موسوعة الشفاء الفلسفية)، تحقيق د.عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٦، ص٣ (التصدير)

إياها في أعماله الموضوعية وكأنها صورة سيحقّقها في أيامه القابلات؛ بينا هي مجرد (أملٍ) ليس غير، يتصف بأنّه: هو البعيد القريب! ومن هنا نجده يعبّر بدلالة الإحتمال لا الجزم فيقول: «ولا يبعد».

في ضوء هــذه النظرة، نستبيــح لأنفسنــا دفــعَ صفــة (الكــذب) أو(الدعاوى الزائفة) عن الفيلسوف - من غير تشفّعٍ في كسب جانب الحق إليه؛ رغم أنَّ نكوصه عن تقديم ما هو جديدٍ في أبواب الشعر لا يخلو من هِنَةٍ مسّتْ الأدب العربي، حيث بقيَ شعراؤنا يدورون في فلك وصف الموضوعات، أو التعبير عن الانفعالات؛ مجلبة للذّة أو متعة فحسب!.

ولسنا هنا نلوم الحكيم ابن سينا في تقصيرٍ لم يكن متعمداً، بل الأحرىٰ أنْ ينسحب اللوم على أولئك الذين حملوا رآية النقد الادبي في صناعة الشعر وبنائه، في عصر ازدهار حضارتنا العربية، فلم تفلح محاولاتهم تلك في تقديم صور تلتصق بالمضمون أكثر منها بالشكل، لتجعل من الشعر العربي بنية تتفاعل عمقاً لا سطحاً، تثير العقل تارة، والعاطفة اخرىٰ، وتبقىٰ هي تستمد مقوماتها من فكرٍ يخترع الفعلَ إختراعاً ولا يجتره إجتراراً - تلك وقفة لا نريد الاطالة فيها، فلها مجالها الأرحب في الدراسات الأدبية والفنية، وانما غرضنا منها دفع تهمة (اللوم) أو(الجناية) عن فيلسوفنا العالم.

٥٢ - والحق انَّ الشعر مجال رحب تتفاعل فيه الأحكام الفنية حسب مذاهبها الأدبية واتجاهاتها قديماً وحديثاً. وليست المشكلة عند ابن سينا تنهض على ما يتعلق بمفهوم هذه الأحكام من حيث انها أقوال موزونة ومتساوية ومقفاة، لها ايقاعها، وختم قافيتها. بل ليست هذه من هموم الفيلسوف الشاعر، فلها رجالها من الموسيقين والعروضين وأصحاب علم القوافي - انّما همّه الرئيس والأساس ينصب على أن الشعر لا

ينبغي أنْ ينظر فيه المنطقي إلاّ من حيث كونه (مخيّل) فحسب! و «المخيّل هو الكلام الذي تذعن له النفس فتنبسط عن أُمور، وتنقبض عن أمور، من غير روية فكر واختيار. وبالجملة تنفعل له انفعالاً نفسانياً غير فكري، سواء كان القول مصدقاً به او غير مصدق به؛ فإنَّ كونه مصدقاً به، غير كونه مخيّلاً أو غير مخيّل[٢٠٠]». وذلك لأنَّ المخيلات عند الفيلسوف ليست تقال ليصدق بها، بل لتخيل شيئاً على أنّه شيء آخر، وعلى سبيل المحاكاة فحسب[٢٠١].. وهذه المحاكاة تقتصر على الأفعال فقط، حيث تنفعل لها الأنفس برحمةٍ وتقوىٰ، ولا تتعامل مع المعاني المجردة «لأنَّ الأفعال هي وحدها التي تنطوي على تخيّل، وتقبل أنْ يفعل فيها التخييل والمحاكاة[٢٠٢]» بخلاف التصديقات المظنونة؛ حيث انّها محصورة ومتناهية، بينا التخيّل والمحاكاة مجالها أرحب وأوسع، لا يُحدّان ولا يحصران، لأنَّ «المستحسن في الشعر - كما يقول ابن سينا - هو المخترع المبتدع»!.

فالتخيّل اذن تأليف صور ذهنية؛ تحاكي ظواهر الطبيعة، وإنْ لم تعبّر عن شيءٍ حقيقي موجود، والشعر لا يُنظر إليه إلاّ من خلال كونه يستعمل التخييل - خلافاً لطرائق الخطابة التي تستعين بوسائل التصديق كما بسطنا من قبل.

ويتعلق التخيّل الشعري بأربعة عناصر هي: أولاً بالزمان؛ من حيث عدد القول ووقته، وهو ما يسمىٰ بالوزن.. وثانياً بالمسموع؛ من حيث القول ذاته.. وثالثاً بالمفهوم من حيث دلالة القول.. ورابعاً بالمشترك منهما؛ من حيث المسموع والمفهوم معاً.

---

(٢٠٠) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٢٤. وقارن كتاب الخطابة، ص٢٤.

(٢٠١) قارن: ابن سينا - كتاب النجاة، ص١٠٠.

(٢٠٢) انظر: ابن سينا - كتاب الشعر، ص١٠ (التصدير).

والوسائل (أو الحيل في لغة الفيلسوف) التي تؤدي الى هذا النوع من الشعر، تنهض على أساسين؛ أحدهما يعتمد اللفظ، والآخر يعتمد المعنىٰ، وذلك من حيث البساطة أو التركيب، وحسب نسبة ما بين اجزاء تلك (الحيل).

والألفاظ؛ منها ما هي ناقصة الدلالة، ومنها عديمتها - كالأدوات والحروف مثلاً - ومنها ألفاظ دالّة بسيطة، وأخرى مركبة. وكذلك إذا قيس الأمر الى المعنىٰ؛ فمنه بسيط، ومنه ما هو مركّب.

وتتميّز تلك (الحيل) حسب صيغها؛ على الوجه التالي:

١ - المشاكلة التامة؛ حيث تتكرر في البيت الواحد ألفاظ متفقة، سواء متفقة بالشكل أو متفقة بالجوهر (أي بدلالة المعنى) - ولكنها تتخالف في طرائق التصريف. ومثاله: العين والعين، والشمل والشمال.

٢ - المشاكلة الناقصة؛ حيث تكون متقاربة المعنى فحسب، أو متقاربة بالمعنىٰ والتصريف معاً؛ ومثاله: الفارهُ والهارف، أو العظيم والعليم.

٣ - المشاكلة بالمعنىٰ اللفظي؛ وذلك في حالِ لفظين مترادفين اشتهرا، ثم أُستعمل أحدهما على غير تلك الجهة؛ كالكوكب والنجم، أو السهم والقوس حيث «يراد به الأثر العلوي».

٤ - المخالفة باللفظ من جهة لفظيته؛ وذلك سواء ما وقع على الضدّ أو ما يشاكل الضدّ.

وتلعب المحاكاة بالنسبة لجميع هذه الأصناف دورها الرئيس؛ لأنَّ الشعر من جملة ما يخيّل وما يحاكى - كما أشرنا - ومحاكاة الشعر تكون على ثلاثة أشياء:

باللحن الذي يتنغم به أولاً، وبالكلام نفسه اذا كان مخيلاً محاكياً ثانياً، وبالوزن الذي يطيش أو يوقّر ثالثاً.. وانَّ الشعر يجود «بأن يجتمع فيه القول المخيّل والوزن[٢٠٣]» - مع تحقيق الغرض من المحاكاة وهو إما التحسين أو التقبيح.

٥٣ - ويحاول ابن سينا توضيح الصورة التي لديه، فيجمع أطراف المفارقات بين الشعر اليوناني والشعر العربي، محدّداً إياها بتدبرٍ وفهمٍ عميقين:

فالأول منهما (اليوناني) طبيعته الحثّ على **فعل**، أو الردع بالقول عن **فعل**، ومحاكاته الشعرية مقصورة على الأفاعيل والأحوال والذوات، دون الحيوان الأعجم.. وأما الثاني (العربي) فطبيعته تهدف الى حالين: أحدهما تأثير في النفس نحو أمرٍ بعينه على صورة فعلٍ أو انفعال، والآخر استعمال التشبيه لاثارة التعجب فحسب!..

والتشبيه، عموماً، يكون نحو الجميل، أو نحو ما تعافه النفس، ويتضمن - بالإضافة الى التحسين والتقبيح المشار إليهما سابقاً - المطابقة أيضاً، كالمحاكيات تماماً التي تتضمن - بالإضافة الى التشبيه - الاستعارة والتركيب معاً.

أما كيف تولدتْ طبيعة الشعر في الانسان، فيمكن تبريرها بسببين: أحدهما الالتذاذ بالمحاكاة منذ عهد الصبا؛ لأنَّ النفس تنبسط بالمحاكاة.. والآخر؛ حب الناس بطبيعتهم للتأليف المتفق مع الألحان، خاصة ما كان من الاوزان مناسباً لتلك الالحان.. وفي حال التطبيق؛ فمَنْ كان من الشعراء عفّ الضمير، نقي السريرة، مال بالمحاكاة الى الافعال الجميلة أو ما يشاكلها. والعكس بالعكس، اذا كان خسّ الطباع، مال الى

(٢٠٣) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٣٣.

الهجاء والذّم!.

وللكلام (الخرافي) - في هذه المرحلة - دوره الكبير في المحاكاة.. التي هي، في رأي الفيلسوف «فعل كامل الفضيلة»، من حيث أنّ الخرافة هي تركيب الأمور والاخلاق بحسب المعتاد للشعراء(٢٠٤).. ومن هنا يكون عمل المنشد محاكاة عادات الناس بجديةٍ وفهم، معبّراً عن أفعالهم وجهة حياتهم وسعادتهم، متجهاً نحو الأفعال اكثر من اتجاهه نحو الكلام على الاخلاق.

وتتصف الخرافة في الشعر، بصورتين:

الأولى - الاشتمال، ويقصد به الانتقال من ضدٍّ الى ضدّ، وهو قريب مما يسمىٰ بـ(المطابقة) في لغتنا العربية، أي الجمع بين الضدّين في كلام واحد، كالليل والنهار مثلاً. وقد يستعمل الاشتمال أيضاً في عملية الانتقال من حالٍ غير جميلة الى حال جميلة تدريجياً. الثانية - الدلالة، وهي أنْ نقصد الحال الجميلة بالتحسين، من دون جهة تقبيحٍ مقابلها.

وما زال الهدف من المحاكاة في الشعر؛ هو محاكاة فعلٍ كامل الفضيلة - كما ذكرنا - فقد سمّاه ابن سينا بمصطلحه اليوناني (الطراغوذيا) حيث يلعب فيه الوزن والحكم والرأي والمقابلة والدعاء، دوره الواضح في بنائه الأدبي.. ويراعى في هذه المحاكاة (كما فعل الشاعر هوميروس من قبل) عدم خلط أفعالٍ بافعال أو أحوال بأحوال، بل ينبغي أن يكون الكلام محدوداً من جهة اللفظ ومن جهة المعنى معاً، وان تكون معانيه لا تتعدىٰ مقتضىٰ الحال، ويسدّد نحو أمرٍ وجد، أو لم يوجد؛ لأنَّ الشعر الغرض منه هو التخييل لا إفادة الآراء. ويتم تقويمه على الشكل التالي:(٢٠٥)

(٢٠٤) انظر: ابن سينا - كتاب الشعر، ص٤٥.

(٢٠٥) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٦١، ٦٣.

(١) أنْ يكون مرتبّاً، فيه أول ووسط وآخر، لأنَّ زوال الترتيب فيه يفقده فعله المطلوب.

(٢) أنْ يكون الجزء الأفضل في الوسط.

(٣) أنْ تكون المقادير معتدلة.

(٤) أنْ يكون المقصود محدوداً، لا يتعدىٰ ولا يُخلط بغيره، ممّا لا يليق بذلك الوزن.

(٥) أنْ يكون اذا نُزع منه جزء واحد فسد وانتقص.

(٦) أنْ يحاكي الأفعال المنسوبة الى الأفاضل والى الممدوحين بما يليق بهم، وهذا ما يسمى بالمدح والذّم.

(٧) أنْ يكون كالمصور، فانّه يصوّر كل شيءٍ بحسبه، وهكذا يجب أنْ تقع المحاكاة للاخلاق.

(٨) أنْ يُحسن طرائق استعمال (الحلّ والربط) - والمقصود بالحلّ هو تحليل الجملة المسبب بها من ابتداء النُقلة الى آخرها. أما الربط فهو إشارة نبتدىء بها، تدل على الغاية والى النُقلة المذكورة.

ويتميّز هذا النوع من الشعر (الطراغوذيا)؛ أنَّ له مدخلاً هو جزء كلّي يشتمل على أجزاء وفي وسطه يتبدى الملحنون بجماعتهم، ومخرجاً؛ وهو الجزء الذي لا يُلحّن، ومجازاً؛ وهو ما يؤديه المغنون بلا لحن بل بالايقاع فحسب، وتقويماً؛ وهو جزء يؤدىٰ بنشيدٍ نَوْحِي، بدون إيقاع إلاّ وزن الشعر[٢٠٦].

واذا قيس هذا العمل الفني الى قسمته من حيث الالفاظ وتوافقها

---

(٢٠٦) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٥٨ - ٥٩.

ودلالتها لأنواع الشعر، فانَّ اجزاءه تكون على الوجه التالي:[٢٠٧].

(١) المقطع الممدود والمقصور؛ فالأول يؤلف من الحروف الصامتة التي لا تقبل المدّ، ومن الحروف التي لها نصف صوت، ومن المصوتات الممدودة.. وأما الثاني؛ فيؤلف من الحركات، وحروف العلّة، ومن الرباط الذي نسميه (واصلة) - والواصلة نقطة لا تدل بانفرادها على معنى، وانما ارتباط قولٍ بقول.

(٢) الفاصلة؛ وهي أداة أيضاً لا تدل بانفرادها على معنى، بل تدل على انَّ القولين متميزان؛ أحدهما مقدم والآخر تالٍ. وتدل كذلك على الحدود والمفارقات.

(٣) اللغة؛ ويقصد بها الألفاظ التي تستعمل من قبل فئة ما أو أمّةٍ ما، ولا تكون من لسان المتكلم، وانّما هي من الدخيل.

(٤) النقل، وهو أول الوضع والتواطؤ، منقولاً الى معنى آخر. ويكون النقل من الجنس الى النوع؛ والعكس بالعكس، أو من نوع الى نوع، أو من منسوبٍ الى ما يشابهه في النسبة، مثل قولهم عن الشيخوخة: انها مساء العمر، أو خريف الحياة!..

(٥) الاسم الموضوع؛ وهو الاسم الذي يخترعه أو يبتكره الشاعر، ويكون هو أول مَنْ استعمله في شعره.

(٦) الاسم المنفصل والمختلط، وهو الاسم الذي أُحتيج الى أنْ حُرِّف عن أصله: بمدّ قصر، وقصر مدٍّ، أو ترخيمٍ، أو قلْب.

(٧) اللفظ المتغيّر؛ وهو الاسم المستعار والمشبه على ما بسطنا في مفهوم (الخطابة).

(٨) ألفاظ الزينة؛ وهي التي لا تدل بتركيب حروفها وحده، بل بما

---

(٢٠٧) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٦٥ - ٦٧.

يقترن به من هيئة ونغمة ونبرة، وليست هي في لسان العرب.

وأيّاً ما كان، فإنَّ أوضح القول وأفضله ما يكون بصريح الالفاظ الحقيقية الشاملة، كما كان يفعل هوميروس شاعر اليونان القديم؛ فقد كان «يعلم ما يعمل، ويأتي بالمحاكاة يسيراً.»[٢٠٨] - لأنَّ الشاعر الحق هو مَنْ كان يجري مجرى المصور، باعتبار أنَّ كل واحدٍ منهما محاكٍ، ومحاكاة الشاعر تشمل اللغات والمنقولات، من غير إلتفاتٍ الى مطابقة شعره للأقاويل السياسية؛ لأنَّ ذلك من شأن صناعةٍ اخرى.

ولا يُعصم الشاعر من الوقوع في الغلط أو الخطأ؛ خاصة «بمحاكاته بما ليس يمكن، أو محاكاته على التحريف، وكذبه في المحاكاة؛ كَمَنْ يحاكي أيّلاً أنثى ويجعل لها قرناً عظيماً!. أو انه يقصر في محاكاة الفاضل والرذل في فاعله أو فعله أو في زمانه باضافته أو في غايته.»[٢٠٩]

وعلى الرغم من أنَّ الفيلسوف يركّز وبشكل رئيس على دلالة التخييل أو المحاكاة فحسب - التي هي قوة وسطى بين الحسّ وفعالياته والعقل في تجريده الخالص - فأنّه عادلَ في موقفه هذا بين الظاهر والباطن، أو بين الشكل والمضمون، دون أنْ يجعل من الإبداع الفني للشاعر ذاته - الذي هو الجوهر في العملية النقدية - ظاهرة أساسية في البناء الشعري، بل انتهى الى نظريةٍ وسطى قد لا يقرّه عليها كثير من النّقاد المعاصرين.

٥٤ - تلك هي صنعة الشعر وصناعة الشعراء، تمثلها الفيلسوف ابن سينا لا بروح عصره وصوره؛ بل بروح الأدب اليوناني وطرائقه. وحاول هو أنْ يخضعها، قدر جهده، لما يمكن أنْ يُستحدث في الشعر العربي من جديد لَمْ يحدث، ومن أدبٍ مُفلسفٍ لم يستقم!. وبقي موقفه

(٢٠٨) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٦٩.

(٢٠٩) انظر: ابن سينا - المصدر السابق، ص٧١، ٧٢.

يخضع لمنظور بيئته التي تُخضع الفن للأخلاق فحسب، فيعود الشعر هادفاً، ومتحلياً بمعايير الفضيلة وجماليتها، سواء ما كان منه في مجال قدحٍ أو مدحٍ على حدّ سواء.

إنَّ كتاب (الشعر) السينوي في نظري لا يمكن لأية دراسة نقديةٍ هادفةٍ حول الشعر العربي أنْ تتجاوزه إلاّ اذا ضلّتْ سبيلها اللآحب، فتركتْ المضمون وتمسكتْ بالشكل، كما يفعل بعضٌ من نقادنا في العصر الحاضر!.

وفوق هذا وذاك، فكتاب الشعر ينبغي أنْ يكون له تأثيره العميق على الاوساط الادبية في بناء فكرها العتيد، تماماً كما كان لكتاب (فن الشعر) لارسطوطاليس مؤثراته النقدية على الأدب الاوروبي؛ والذي قال عنه الشاعر الالماني جيته: «إنّه ثمرة جميلة من ثمار العقل في كمال تعبيره».

* * *

٥٥ - أما بعد؛ فأني لم اتجاوز بالقارىء للمنطق السينوي إلاّ خطوطه العامة الرئيسة، حاولت جهدي أنْ يكون التحليل متكاملاً ومتكافلاً، في غير إطالةٍ أو اسهاب. وللباحثين العود الى ينابيع هذا الفكر في مظانّه من كتب فيلسوف المنطق والعلم الشيخ الرئيس ابن سينا.

الفهارس العامة

أ - فهرس المصطلحات
باللغة العربية

٢ - فهرس المراجع والمصادر

● ابن سينا:

(أ) المخطوطات:

- البهجة في المنطق (مخطوطة كوبرلي - استانبول 1243 الرسالة الثانية والعشرين 71a - 58b).

- السماع الطبيعي من كتاب الشفاء (مخطوطة مكتبة بودليان باكسفورد المرقمة (Poc. 125).

- مفاتيح الخزائن في المنطق (مخطوطة مكتبة ملك، رقم 2022 طهران).

- المنطق الموجز (مخطوطة مكتبة أيا صوفيا - تركيا 4829 الرسالة السابعة).

(ب) المطبوعات:

- كتاب الشفاء - قسم المنطق (بمراجعة وتقديم الدكتور ابراهيم مدكور).

١ - المدخل (تصدير الدكتور طه حسين) تحقيق الأب جورج قنواتي، محمود الخضيري، احمد فؤاد الاهواني، القاهرة ١٩٥٢.

٢ - المقولات

تحقيق: الأب جورج قنواتي، محمود الخضيري، احمد فؤاد الاهواني، سعيد زايد، القاهرة ١٩٥٩.

٣ً - العبارة

تحقيق: محمود الخضيري، القاهرة ١٩٧٠.

٤ً - القياس

تحقيق: سعيد زايد، القاهرة ١٩٦٤

٥ً - البرهان

(أ) تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٥٤.

(ب) تحقيق: الدكتور ابو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٥٦.

٦ً -الجدل

تحقيق: الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة ١٩٦٥.

٧ً -السفسطة

تحقيق: الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة ١٩٥٨.

٨ً -الخطابة

تحقيق: الدكتور محمد سليم سالم، القاهرة ١٩٥٤.

٩ً -الشعر

تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٦.

- الاشارات والتنبيهات (قسم المنطق) تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، القاهرة ١٩٤٧.

- كتاب النجاة (صدرت النشرة الاولى ضمن كتاب القانون في الطب طبعة روما عام ١٥٩٣، ثم صدرت نشرتان باشراف المرحوم محيي

الدين الكردي عام ١٩٣٠، ١٩٣٨ - وقد استعنا بالنشرات الثلاث).

- كتاب التعليقات

تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٧٣.

- كتاب المجموع

تحقيق: الدكتور محمد سليم سالم، القاهرة ١٩٥٥.

- منطق المشرقيين.

نشرة محب الدين الخطيب، القاهرة ١٩١٠

- تسع رسائل (فلسفية)

طبعة الهند ١٣١٨ هـ، القاهرة ١٣٢٦ هـ.

- رسالة في الحدود

تحقيق: مدام كواشون، القاهرة ١٩٣٨.

رسالة القوى النفسانية

تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة ١٩٥٢.

● أبو حيان التوحيدي:

- كتاب المقابسات

تحقيق: محمد توفيق حسين، بغداد ١٩٧٠

● د. ابو العلاء عفيفي (بالإشتراك مع الدكاترة: زكي نجيب محمود، عبد الرحمن بدوي، محمد ثابت الفندي).

- مصطلحات الفلسفة، القاهرة ١٩٦٤.

● د. أمين الخولي:

- البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، القاهرة، ١٩٣١.

● جابر بن حيان:

- مختار رسائل جابر بن حيان

تحقيق: بول كراوس، القاهرة ١٣٥٤هـ.

● الجرجاني - عبد القاهر:

- كتاب اسرار البلاغة.

تحقيق: هلموت ريتر، مطبعة المعارف، استانبول ١٩٥٤.

● الجرجاني - علي بن محمد الحسيني:

- كتاب التعريفات، القاهرة ١٩٣٨

● د. جعفر آل ياسين:

- المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب، ط ثانية، بيروت ١٩٨٠.

- ابن سينا والمبادىء الاولى، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٦٣.

- فيلسوفان رائدان، بيروت ١٩٨٠.

- فلاسفة يونانيون: من طاليس الى سقراط، ط. ثانية، بيروت ١٩٧٥.

- د.جميل صليبا:
- المعجم الفلسفي، بيروت ١٩٧٨.
- الساوي - عمر بن سهلان:
- كتاب البصائر النصيرية في علم المنطق، القاهرة ١٨٩٨.
- شهاب الدين السهروردي:
- كتاب حكمة الاشراق.
تحقيق: هنري كوربان، باريس ١٩٥٢.
- د. عادل فاخوري:
- منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث بيروت ١٩٨٠.
- د.علي سامي النشار:
- المنطق الصوري، القاهرة ١٩٥٥
- الفارابي - ابو نصر.
- كتاب احصاء العلوم
تحقيق: الدكتور عثمان أمين، ط ثانية، القاهرة ١٩٤٨.
- شرح كتاب ارسطوطاليس في العبارة
تحقيق: ولهلم كوتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، بيروت ١٩٧١.
- فرفوريوس الصوري:

- كتاب ايساغوجي (المدخل):

تحقيق: الدكتور احمد فؤاد الاهواني، القاهرة ١٩٥٤.

- قدامة بن جعفر:

- كتاب نقد الشعر

تحقيق: س.أ. بونيباكر، لايدن، ١٩٥٦.

- مجمع اللغة العربية بمصر:

- المعجم الفلسفي (تصدير الدكتور ابراهيم مدكور رئيس المجمع) القاهرة ١٩٧٩.

- مؤلف مجهول:

- منتخب صوان الحكمة (صوان الحكمة يُنسب الى أبي سليمان السجستاني).

تحقيق: د.م. دنلوب. منشورات موتن، باريس ١٩٧٩.

- يوسف كرم:

- تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة ١٩٤٦.

- المعجم الفلسفي (بالاشتراك)، القاهرة ١٩٧١.

٣ - فهرس الأعلام والأسماء

٤ - فهرس المصطلحات باللغة الانكليزية

Analysis .... التحليل
Analytical Deduction .... الاستنتاج التحليلي
Analytical Definition .... التعريف التحليلي
Analytical Demonstration .... البرهان التحليلي
Analytical Judgment .... الحكم التحليلي
Ancient Logic .... المنطق القديم
Antecedent .... المقدّم (مقابل التالي في الحدّين)
Anterior .... المتقدّم (في المنطق)
Anteriority .... التقدم (باختلاف درجاته) القبلية
Antithesis .... نقيض الدعوى (طريقة في الجدل)
Apagage .... القياس الأباغوجي (كبراه يقينية وصغراه ظنية)
Apodiction Proposition............................ قضية ضرورية
Appreciation .... التقدير (ادراك الشيء بدون حكم)
Arabic Logic .... المنطق العربي
Argument .... الحجّة (الدليل)
Argumentation .... الحجاج (المحاجّة)
Argumentum ex Concesso .... حجّة المسلمات
Aristotelian Dialectic .... الجدل الارسطوطالي
Aristotelian Logic .... المنطق الارسطوطالي
Aristotelianism .... الارسطوطالية (المدرسة)
Article .... الفاصلة (في الشعر)
Ascedant Dialectic .... الجدل الصاعد
Assent .... التصديق
Assertion .... إثبات (حكم جازم)
Assimilation .... التمثيل (التمثّل)

Astrology .... علم النجوم
Asyllogistics .... اللآقياسات
Atom .... الجوهر الفرد
Atomism .... مذهب الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ)
Attribute .... المحمول
Attribution .... الحمل الذاتي
Attributive Proposition .... القضية الحملية
Avicennian Dialectic .... الجدل السينوي
Axioms .... البديهيات
Axiomatic .... بديهي
Barbara .... رمز للضرب الأول من الشكل الأول من القياس
Barbari .... ضرب مجزوء النتيجة من الضرب الأول للشكل الأول
Baralipton .... ضرب غير مباشر من ضروب الشكل الأول
Baroco .... رمز للضرب الرابع من الشكل الثاني في القياس
Being .... أيس
Being for itself .... الموجود لذاته
Being in itself .... الموجود بذاته
Being of Reason .... الموجود المنطقي
Belief .... الاعتقاد (حكم ذهني مقابل للتشكيك)
Category .... المقولة
Categorical .... حملي
Categorical Proposition .... القضية الحملية
Categorical Syllogism .... القياس الحملي (الاقتراني)
Celarent .... الضرب الثاني من الشكل الأول من القياس
Celaro .... الضرب الثاني من الشكل الأول مجزوء النتيجة

Certitude .... اليقين

Cesare .... رمز للضرب الأول من الشكل الثاني للقياس

Cesaro .... رمز للضرب الأول من الشكل الثاني مجزوء النتيجة

Circle .... الدّور

Classes .... الأصناف (الانواع المقيدة)

Class–name .... الحدّ الكلّي (الفئة)

Classes of Propositions .... أصناف القضايا

Coexistence .... اجتماع المعية

Cognition .... المعرفة (مطلق العلم)

Collective .... غير مستغرق (في المنطق)

Comedy .... فن الملهاة (الملاهي في لغة ابن سينا)

Commentators .... الشُرّاح

Common Accident .... العرض العام

Common Term .... الحدّ العام

Commonplace Topic .... المواضع الجدلية

Comparative Proposition .... القضية المقارنة

Compound Proposition .... القضية المركبة (الجزئية)

Complex Term .... لفظ مركب

Compound .... مؤلَّف

Comprehension .... مفهوم

Concept .... التصور

Conclusion .... النتيجة (اللازم الذي ينتهي إليه القياس)

Conditional Syllogism .... القياس الشرطي

Conjunction .... الرباط (في الشعر)

Conjunction Proposition .... قضية معطوفة

Conjunction Syllogism .... القياس الاقتراني
Connotation .... المفهوم
Connotative Definition .... التعريف بطريق المفهوم
Consequent .... لازم (التالي)
Consistency .... الاتساق المنطقي (ضد التناقض)
Content .... المضمون
Contingency .... الإمكان - الحدوث
Contradiction .... التناقض
Contradictories .... النقيضان
Contradictory .... المتناقض
Contrary Terms..................................... الحدود المتضادة
Contrast .... التضاد
Contraries .... الضدّان
Contraposition .... عكس النقيض
Contrast .... المفاجأة (طريقة تستعمل في المأساة)
Convention .... المواضعة (ما تعارف عليه الناس)
Converse .... العكس المستوي
Conversion .... العكس (ضرب من الاستدلال المباشر)
Conversion of accident .... العكس بالعرض
Conversion of Syllogism .... عكس القياس
Conviction .... الاقناع (حكم ذهني لا يقبل التشكيك)
Copula .... رابطة (في القضية الثلاثية)
Copulative .... القضية متعددة الموضوع
Correlation...................... الترابط (تقابل الحدين في المنطق)
Correlation of Co-efficient .... معامل الترابط

Correlative Variable .... المتغيّر المتضايف

Correspondence .... المطابقة (علاقة منطقية)

Corrollary .... لازمة منطقية

Curriculum .... المنهاج

Darapti .... الضرب الأول من الشكل الثالث من القياس

Darii .... الضرب الثالث من الشكل الأول من القياس

Data .... المعطيات الأولية

Data of Experience .... المجرّبات

Deduction .... الاستنتاج (الاستنباط)

Defect .... النقص

Defined Proposition .... القضية المحصورة

Definies .... المُعرِّف

Definition .... التعريف - الحدّ

Definition by Illustration .... التعريف بطريق التمثيل

Definition by Imitation .... التعريف بالمحاكاة

Degrees of Denotation .... مراتب الدلالة

Demonstration .... البرهان

Demonstrative Syllogism .... القياس البرهاني

Denotation .... الماصدق (بالنسبة للفظ)

Denotation of Logic .... دلالة الحدّ في المنطق

Descendant Dialectic .... الجدل النازل (الهابط)

Description .... الرسم

Determination .... التعيّن

Dialectical Attributions .... المحمولات الجدلية

Dialectical Question .... المسألة الجدلية

Dialectical Syllogism .... القياس الجدلي
Diallelus .... برهان دوري
Dialogue .... الحوار
Dichotomy .... القسمة الثنائية
Dictum de Onni .... المقول على كثيرين
Didactics .... التعليم
Difference .... الفصْل (من الكليات الخمس)
Differentia of Substance .... فصول الجواهر
Dilemma .... قياس الاحراج
Dimaris .... الضرب الثالث من الشكل الرابع من القياس
Disamis .... الضرب الثاني من الشكل الثالث من القياس
Discursive .... استدلالي (نظري)
Disjunction .... الاستثناء
Disparates .... المباينات
Distribution of Terms .... استغراق الحدود
Diverse .... مغاير
Division .... التقسيم (في المنطق)
Duration .... الديمومة
Effect .... المعلول
Empirical Premises .... المقدمات التجريبية
Entelechy .... كمال أول
Enthyméme .... القياس المضمر
Enumeration .... العدّ (بالنسبة للاستقراء)
Enunciation .... المنطوق (تعبير لفظي عن القضية)
Epicheirema .... قياس المشهورات (القياس الخطابي)

Episodes .... الجوقات (الفينات الدخيلة)
Epistemology .... نظرية المعرفة (نظرية العلوم عند الفرنسيين)
Episyllogism .... القياس اللآحق
Equality .... المساواة
Equipollency .... التعادل (بين القضيتين)
Equivalency .... التكافؤ (تساوي الحدود المنطقية)
Equivocal Term .... لفظ مشكّك
Equivocally .... باشتراك الاسم
Eristic .... التحذلق المموِّه (في الجدل)
Error .... الضلال (أعم من الخطأ)
Essence .... الذات (يقابل العرض)
Estination .... الوهم
Evidences .... البيّنات
Exceptive Syllogism .... القياس الاستثنائي
Excluded (Middle Term) .... الثالث المرفوع
Exode .... المخْرج (بالنسبة للمأساة الشعرية)
Expression .... التعبير
External Deliberation .... النُطْق الخارجي
Extrinsic .... ظاهري (لا يدخل في ماهية الشيء)
Faculty .... الملكة
Faculty of Representation .... قوة الخيال
Fallacy of Equivocation .... مغالطة التداخل اللفظي في المعنى
Fallacies .... المغالطات
False .... باطل
Falsehood .... الكذب

Fault .... الخطأ
Felapton .... الضرب الرابع من الشكل الأول من القياس
Ferison .... الضرب السادس من الشكل الثالث من القياس
Fesapo .... الضرب الرابع من الشكل الرابع من القياس
Festino .... الضرب الثالث من الشكل الثاني من القياس
Figure .... الشكل (بالنسبة للمنطق)
First Mood .... الضرب الأول
First Philosophy .... الفلسفة الأولى
Formal Cognition .... المعرفة الصورية
Formal Deduction .... الاستنتاج الصوري
Formal Logic .... المنطق الصوري
Formula .... الصيغة (بالنسبة لبناء العبارة)
Fresison .... الضرب الخامس من الشكل الرابع من القياس
Function .... دالة (في المنطق الرياضي)
Generalization .... التعميم
Genesis .... التكوين
Genus .... الجنس
Habitus .... المَلَكَة
Homologous .... المماثل
Homonym Term .... لفظ مشترك
Humanity .... الانسانية
Hyle .... هيولىٰ (مادة)
Hypothesis .... الفرضية
Hypothetical Proposition .... القضية الشرطية (المتصلة)
Hypothetical Syllogism .... قياس استثنائي

Identity .... الهوية
Identical.. هُوَ هُوَ
Identical Judgment .... حكم ذاتي
Imagination .... الخيال
Imitation .... المحاكاة (في الشعر)
Immaterialism .... اللاّمادية
Immediate Inference .... الاستدلال المباشر
Immediate Proposition .... القضية المباشرة
Immobility .... السكون (عدم الحركة)
Imperfect Syllogism .... القياس غير الكامل
Implication .... دلالة التضمن
In Actual .... بالفعل
Incommensurable .... غير المشترك (متنافر)
Incompatibility .... التنافر (بين قضيتين في المنطق)
Incomplex Term .... لفظ مفرد
Indefinite .... اللاّمحدود
Indefinite Proposition .... قضية مهملة
Indeterminate .... اللاّمتعين
Individual .... فرد (شخص)
Individual Form .... الصورة الجزئية
Individual of Species .... أشخاص النوع
Induction .... الاستقراء
Induction Method .... المنهج الاستقرائي
Inductive Syllogism .... القياس الاستقرائي
Infima Species .... نوع الأنواع

Infinite .... اللامتناهي
Infinity .... اللانهاية
Inherence .... دلالة اللزوم
Inherence of Proposition .... الاستغراق (في قضايا التلازم)
Inherent .... مستغرق
Inseparable Accident .... العَرَض اللازم
Instant .... الآن
Intellect .... العقل
Intellection .... التعقّل
Intellectual .... عقلي
Intelligibles .... المعقولات (مقابل المحسوسات)
Intension .... المفهوم (مقابل الماصدق)
Internal Deliberation .... النُطْق الداخلي
Intuition .... الحَدْس (العيان العقلي)
Isagage .... المدخل (في الكليات الخمس)
Judgment .... الحكْم (في المنطق)
Justice .... العدالة
Late Commentators............................ الشرّاح المتأخرون
Law of absorption .... قانون الاستغراق
Lemma Proposition .... قضية مفروضة
Lexical Definition .... التعريف المعجمي (القاموسي)
Locution .... القول (في الشعر)
Logic .... المنطق (علم)
Logic of Propositions .... منطق القضايا
Logical addition .... الاضافة المنطقية

Logical Analysis .... التحليل المنطقي
Logical Genus .... الجنس المنطقي
Logical Moods .... الأرب أو الأشكال المنطقية
Logical Necessity .... الضرورة المنطقية (يقتضيها مبدأ عدم التناقض)
Logic of probability .... منطق الاحتمال
Logical Product .... حاصل الضرب المنطقي
Logical Relations .... العلاقات المنطقية
Logical Simultaneity .... المعيّة المنطقية
Logical Sum .... حاصل الجمع المنطقي (استعمال أداة «أو» عند ابن سينا)
Logician of Port Royal .... مناطقة بور رويال
Logicism .... المنطقية (نزعة)
Logistic .... المنطق الرياضي
Major Premiss (Premise) .... المقدمة الكبرى
Major Term .... الحدّ الأكبر
Many Questions .... جمع المسائل (صورة من صور المغالطة)
Mathematics .... التعليميات (الرياضيات)
Matter of Syllogism .... مادة القياس
Maximum Limit .... الحدّ الأعلى
Means .... أوساط (في المنطق)
Mediation .... التوسط
Metalogic .... ما بعد المنطق
Metaphore .... المجاز أو التأدي (في الشعر)
Metaphysics .... ما بعد الطبيعة (ميتافيزيقا)
Method of .... طريقة المتغيرات المساوقة في الاستقراء
Concomitant Variations

Methodology.. مناهج البحث
Metrique .... الوزن (في الشعر)
Middle Term .... الحدّ الأوسط
Mimetism .... المحاكاة (في الطبيعة)
Minor Premiss .... المقدمة الصغرى
Minor Term .... الحدّ الأصغر
Modal Proposition .... القضية الموجهة (قياس ذو جهة)
Modalities .... الجهات (في المنطق)
Molecular .... جزيئي
Molecule .... جزئي
Monism .... الواحدية
Multiplication .... الضرب (في المنطق)
Mutually Abstraction .... المتانعان (في المنطق)
Myth .... اسطورة (خرافة في لغة ابن سينا)
Necessity .... الضرورة
Negates .... المعدولات
Negation .... السلب
Negative .... السالب
Negative Term Proposition .... القضية المعدولة
Nominal Definition........................ الحدّ الأسمي (اللفظي)
Nominalism .... الاسمية
Non–Being .... ليس (مقابل أيس)
Non–Modal Proposition .... القضية المطلقة
Nothing .... المعدوم
Noumenon .... الشيء في ذاته

Objection .... محاولة البرهنة على بطلان قضيةٍ ما

Obverse .... المنقوض

Obversion .... نقض المحمول

One Common position .... مشترك في الوضع

Opinion .... الظّن (اعتقاد راجح)

Opposed to each other .... المتعاندان

Opposition .... تقابل القضايا (تقابل الحدود)

Organon .... الآلة (كتاب المنطق الارسطوطالي)

Ostensive .... المباشر

Panlogism .... المنطقية المطلقة

Paradox .... مفارقة (قضية مخالفة للرأي العام)

Paralogism .... اغلوطة (استدلال خاطىء في البرهان)

Participations .... المشاركات

Parti–Partial .... قضية جزئية (المحمول منفصل عن الموضوع)

Particular Affirmative Proposition .... القضية الجزئية الموجبة

Particular Negative Proposition .... القضية الجزئية السالبة

Passion .... الانفعال (مقولة)

Passive Qualities .... الكيفيات الانفعالية

Péüpétié .... التحول أو الأداة (في المأساة الشعرية)

Perfect Syllogism .... القياس الكامل

Peripatetic .... المشائي

Pettio Principii .... المصادرة على المطلوب

Philodoxy .... التفلسف

Place .... الأين (مقولة)
Platonic Dialectic .... الجدل الافلاطوني
Poetics .... علم الشعر
Poetical Syllogism .... القياس الشعري
Polemic .... جدلي
Polysemy .... الاشتراك اللفظي في المعنى لكلمة واحدة
Polysyllogism .... القياس المركب
Position .... الوضع (مقولة)
Possession .... المِلك (مقولة)
Posterior Analytics .... التحليلات الثانية
Postpredicaments .... المتقابلات (ما بعد المقولات)
وهي على الوجه التالي:
(a) Oppositio .... التقابل
(b) Prius .... التقدم
(c) Simul .... المعية
(d) Motus .... الحركة أو التغيّر
(e) Habere .... الملك
Postulate .... مسلّمة (قضية ليست بديهية بذاتها)
Predicables .... الكليات الخمس
Predicable Term .... حدّ المحمول
Predicate .... المحمول
Predication .... الحَمْل
Predicative .... حملي (ما ينسب الى موضوع)
Prelogic .... سابق على المنطق (ما قبل المنطق)
Presuppositions .... المسلّمات (التقريرات بلغة ابن سينا)

Primacy .... الأولوية
Primary .... أوّلي
Primary Qualities .... كيفيات أولية
Primary Substances .... الجواهر الأولى
Primitive Proposition .... قضية أولية
Prior Analytics .... التحليلات الأولى
Principle of Contradiction .... مبدأ التناقض
Principles of Logic .... مبادىء المنطق
Privation .... العدم (بدلالة اضافية)
Privative Proposition .... قضية عدمية
Probability Calculus .... حساب الاحتمال

Probable Syllogism .... قياس جدلي
Problematic Proposition .... قضية احتمالية
Process of Opposition .... طريقة التقابل
Progressive .... متقدم (بالنسبة للقياس المركب)
Prolegomema .... المقدمة
Prologue' .... المدخل (بالنسبة للمأساة في الشعر)
Proof .... الدليل
Proper .... الخاصّة (من الكليات الخمس)

Proposition Quadripartite .... قضية رباعية
Proposition Tripartite .... قضية ثلاثية
Proximate Genus .... الجنس القريب
Quadrivium .... علوم الأوائل (الحساب - الهندسة - الموسيقى - الفلك)
Quality .... الكيف

Qualities of Quantum .... الكيفيات الكمية
Quantification of Predicate .... كمّ المحمول
Quantity (Continuous) .... الكم المتصل
Quantity (Discontinuous) .... الكم المنفصل
Quantitative.. الكمّي
Quiddity .... الماهية
Quotient .... الحاصل (مرادف للموجود عند ابن سينا)
Ratio .... علاقة
Rational Concepts .... المعقولات
Rational genus· .... الجنس العقلي
Real Definition .... الحدّ الحقيقي
Reasoning .... تدليل عقلي
Reasoning by Analogy .... قياس النظير
Reductio ad absurdum .... برهان الخُلف
Relation .... الاضافة (مقولة)
Relational Proposition .... القضية الاضافية
Refutation .... الإبطال - الدحض (غير الاعتراض)
Resolution .... التحليل (في المنطق)
Rhetoric .... الخطابة (كتاب ارسطوطاليس)
Rhythm .... الايقاع (الشعري)
Semantics .... علم المعاني ودلالة الالفاظ وتطورها
Sequences .... التوالي
Sequent .... التالي
Share Common definition .... امور مشتركة في حدٍّ واحد
Signification .... الدلالة

Similarity .... المشابهة
Similitude .... المشاكلة
Simple conversion .... العكس المستوي
Simple ignorance .... جهل بسيط (عند اصحاب علم الكلام)
Simple Proposition .... قضية بسيطة
Simultaneity .... المعية في الزمان
Singulars .... المفردات (في المنطق)
Singular Proposition .... القضية المفردة
Singular Term .... الحدّ المفرد
Sophism .... الحكمة المموّهة (السفسطة)
Sophistical Refutations .... النقوض السفسطائية
Sophistical Syllogism .... القياس السوفسطائي (المغالطي)
Species .... النوع
Specific .... نوعي
Specific difference .... الفصْل النوعي
Stoicism .... الرواقية
Stoicism Logic .... منطق الرواقية
Strophs .... الفقرات (بالنسبة لنوع معيّن من اللحن)
Subaltern Proposition .... القضيتان المتداخلتان
Subalternes .... تداخل بين كلّية موجبة وجزئية موجبة
Subcontrary .... القضية الداخلة تحت التضاد
Subject .... الموضوع (يقابل المحمول)
Subordination .... الاندراج (تداخل الحدود بعضها في بعض)
Substance .... الجوهر (مقولة)
Substantial Form .... صورة جوهرية

Substratum .... الموضوع أو المحل
Summum genus .... جنس الأجناس
Supposition .... قضية غير قابلةللبرهان
Syllable.. المقطع (في الشعر)
Syllogism .... القياس
Symbolic Logic .... المنطق الرمزي
Symmetry .... التماثل
Synthesis .... التركيب (مقابل التحليل)
Synthetical Deduction .... الاستنتاج التركيبي
Synthetical Judgment .... الحكم التركيبي
System .... نسق (في المنطق)
Tautology .... تحصيل حاصل (في المنطق)
Term .... الحدّ
Terms of Contradictories .... الحدّان المتناقضان
Theoretical .... النظري
Theorem .... قضية مبرهنة
Theory of Definition .... نظرية التعريف
Theory of Relations .... نظرية العلاقات
Thesis .... الدعوىٰ (وسيلة من وسائل الجدل)
This-ness .... إنّية
Third Substances .... الجواهر الثوالث (عند ابن سينا)
Tiere exclu .... الثالث المرفوع
To Be .... أيس
Topics .... المواضع الجدلية
Tots-Partial .... قضية مسلوبة الموضوع عن بعض المحمول

Toto-total .... قضية مسلوبة الموضوع عن المحمول كلّياً
Traditional argument .... الحّجة النقلية
Tradition of Demostration .... نقْل البرهان
Traditional Logic .... المنطق التقليدي
Tragedy .... فن المأساة (تراجيديا)
Transcendental .... المفارق - المتعالي
Transitivity .... قاعدة التعدي في الاضافات المنطقية
True Opinion .... الظّن الصادق (الحق)
True philosophers .... المحقّقون
Truism .... قضية بيّنة
Truth-Function .... دالّة الصدق
Type .... النمط (المنطقي)
Undemonstrables .... اللاّمبرهنات
Understanding .... الذهن (بدلالة الفهم)
Undivided .... اللامنقسم (بالنسبة للقضايا)
Universal .... كُلّي (مقابل جزئي في القضايا والاحكام)
Universal Affirmative Proposition .... القضية الكلّية الموجبة
Universal Negative Proposition........... القضية الكلّية السالبة
Univocality .... التواطؤ
Univocal Term .... لفظ متواطىء
Valid Inference .... الاستدلال المنتج
Variable .... متغيّر في الدالة
Variables .... المتغيرات (في المنطق)
Veracity .... الصدق (بالنسبة للقضية الخبرية)
Verbal .... لفظي

Vicious Circle	....	الدّور الفاسد
Virtual	....	الوجود الممكن
Ways of Verification	....	طرائق التحقيق
When	....	متى (مقولة)
Why-ness	....	اللّمية

٥ً - ثَبْتٌ تحليليّ لموضوعات الكتاب.

المقولات هي الاجناس العليا - الجديد في مقولات ابن سينا - اين نضع المقولات؟ مع علم المنطق أم الميتافيزيقا - رأي الفيلسوف في المشكلة - رأي الاستاذ أبلت في الموضوع - عددية المقولات - اختلاف الفلاسفة حول هذه العددية.

أهداف البحث في المقولات - حذارِ من الخلط بين مقولة الجوهر والاعراض - مفهوم الأجناس العالية: هل هي جنس واحد أم عدة أجناس؟ - في رأي ابن سينا انها كثيرة - انواعها ودلالة هذه الانواع - أثر القَبْلية والبَعْدية في التمييز بين هذه الانواع - اسم الموجود لا يقع على المقولات العشر بالتواطؤ - الحركة والصورة والمادة وعلاقتها بالمقولات. حقيقة الجوهر كمقولةٍ أصيلة - اختلاف الرؤية حول هذه الحقيقة - اصناف الجوهر ودرجاته - خواص هذه المراتب - الجوهر لا ضدّ له.

المقولات الاخرى - الكم هو ما يقبل القياس - الكم منه متصل ومنه كم منفصل - دلالة الكم ذي الوضع - لا ضدية في الكم - الكيف ودلالته - الكيف اشهر دلالة من الكيفية - الكيفية هيئة قارّة - المفهوم من كونها قارّة - الظواهر الاربع للكيفيات - أنواع الكيفيات: الأولية والثانوية - نقد ابن سينا لمواقف بعض الشرّاح. مقولتا الأين ومتى ودلالتها - الأين منه حقيقي ومنه غير حقيقي - منه ذاتي ومنه اضافي - علاقة المقولتين بالزمان - عدم صلاحيتها للتركيب.

المتقابلات (ما بعد المقولات) - المقصود من هذا المصطلح - مضمون دلالة المتقابلات هو التقابل والتقدم والمعيّة والحركة والملك - مفهوم التقابل المنطقي في أربعة أنماط - المضاد والمضاف والفرق بينها - حقيقة الاضداد ودلاتها - مفهوم التلازم منطقياً - تباين

الكبرى والصغرى - صفة هذه العلاقة: أهي صلة (ما صدق) أو صلة (مفهوم)؟ - البناء الشكلي لمقدمات القياس السينوي والمناطقة العرب - اختلاف هذا التركيب عن التنظيم عند ارسطوطاليس - رأي الاستاذ كينز حول المشكلة.

انواع القياس - قياس اقتراني حملي - قياس استثنائي - رفض ابن سينا للشكل الرابع - توضيح هذا الرفض - شرح موقف المعلم الأول في تقرير الاستاذ يوسف كرم - شروط القياس الحملي الاقتراني - الأقيسة المركبة - قياس المساواة - قياس الخلف.

الاستقراء ودلالته - من الاستقراء كامل وناقص - الاستقراء غير موجب للعلم الصحيح - التفرقة بين الاستقراء الناقص (المشهور) والمنهج الاستقرائي - الاستقراء الاستدلالي هو تعدّد حالات - عدم تمييز ابن سينا الواضح بين الملاحظة والتجربة - الفرق بين الاستقراء وقياس التمثيل.

(البرهان) هو نظرية الاستدلال القياسي - التباين بين البرهان والقياس - أول متحدثٍ عن البرهان (التحليلات الثانية) هو ارسطوطاليس - الفرق بين كتاب ابن سينا وكتاب المعلم الاول - الغرض من البرهان هو افادة الطريق الذي يؤدي الى التصديق والتصوّر اليقينيين - المطالب في هذا المبحث ثلاثة - وفي حال القسمة ستة - مطلب ما، ومطلب هل، ومطلب لِمَ - المبادىء البرهانية تقال على وجهين - هذه المبادىء هي حدود ومقدمات للعقل والحسّ معاً - القبلية والبَعْدية بالنسبة لهذه المبادىء - دلالة الأقدم والأعرف ومفهومها - مبادىء البرهان هي الأقدم لأنها ذاتية - دلالة هذه الذاتية - معنى النقل في البرهان - الفرق بين الجدل والبرهان - وسائل التطبيق بينها - اعتماد الفيلسوف على برهاني

من كتب المؤلف

- ابن سينا وفلسفته الطبيعية.. جامعة اكسفورد ١٩٦٢.
- فلاسفة يونانيون.... بغداد ١٩٧١ - بيروت ١٩٧٥.
- مؤلفات الفارابي (بالاشتراك)..... بغداد ١٩٧٥
- المدخل الى الفكر الفلسفي عند العرب... بغداد ١٩٧٨ - بيروت ١٩٨٠
- فيلسوفان رائدان: الكندي والفارابي.... بيروت ١٩٨٠
- الفارابي: تحصيل السعادة (دراسة وتحقيق)... بيروت ١٩٨١
- المنطق السينوي....... بيروت ١٩٨٣

AL-MANTIQ AS-SINAWI

(Avicennan Logic)

by

Dr. JAFAR AL-YASIN

D. phil. (Oxon.)

Dar al-Afaq al-Jadida BEIRUT-LEBANON

AL-MANTIQ AS-SINAWI

(Avicennan Logic)

by

Dr. JAFAR AL-YASIN

D. phil. (Oxon.)

Dar al-Afaq al-Jadida BEIRUT-LEBANON